Sur les traces de la religion pérenne

Frithjof Schuon

– 1982 –

AVANT-PROPOS

A travers toute notre œuvre, nous avons traité de la Religion pérenne, explicitement ou implicitement, et en connexion avec les diverses religions qui d'une part la voilent, et d'autre part la font transparaître ; et nous croyons avoir donné de cette *Sophia* primordiale et universelle un aperçu homogène et suffisant, malgré notre manière discontinue et sporadique de nous y référer. Mais la *Sophia perennis* est de toute évidence inépuisable et n'a pas de limites naturelles, même dans un exposé systématique tel que le *Vêdânta* ; ce caractère de système n'est d'ailleurs ni un avantage ni un désavantage, il peut être l'un ou l'autre suivant le contenu ; la vérité est belle sous toutes ses formes. En fait, il n'y a aucune grande doctrine qui ne soit pas un système, et aucune qui s'exprime d'une façon exclusivement systématique.

Comme il est impossible d'épuiser tout ce qui se prête à l'expression, et que la répétition en matière métaphysique ne saurait être un mal — il vaut mieux être trop clair que de ne l'être pas assez —, nous avons cru pouvoir revenir à nos thèses de toujours, soit pour proposer des choses que nous n'avions pas encore dites, soit pour exposer d'une manière utilement nouvelle celles que nous avions dites. Si le nombre des données fondamentales d'une doctrine, par définition abstraite, est plus ou moins limité par la force des choses — c'est la définition même d'un système, car les éléments formels d'un cristal régulier ne sauraient être innombrables —, il n'en va pas de même des illustrations ou des applications, qui sont sans limites et dont la fonction est de mieux faire saisir ce qui, de prime abord, paraît n'être pas assez concret.

Encore une remarque, d'ordre plus ou moins personnel celle-ci : nous avons grandi à une époque où on pouvait encore dire, sans devoir rougir de sa naïveté que deux et deux font quatre ; où les mots avaient encore un sens et voulaient dire ce qu'ils veulent dire ; où on pouvait se conformer aux lois de la logique élémentaire ou du sens commun, sans devoir passer par la psychologie ou la biologie, ou la soi-disant sociologie, et ainsi de suite ; bref, où il y avait encore des points de référence dans l'arsenal intellectuel des hommes. Nous voulons faire entendre par là que notre façon de penser et notre dialectique sont délibérément désuètes ; et nous savons d'avance, car cela est trop évident, que le lecteur auquel nous nous adressons nous en saura gré.

Table des matières

AVANT-PROPOS 1

PRÉMISSES ÉPISTÉMOLOGIQUES 5
DIMENSIONS, MODES ET DEGRÉS DE L'ORDRE DIVIN 11
SPÉCULATION CONFESSIONNELLE : INTENTIONS ET IMPASSES 17
ECUEILS DU LANGAGE DE LA FOI 29
APERÇUS DE TYPOLOGIE RELIGIEUSE 35
ENIGME ET MESSAGE D'UN ÉSOTÉRISME 41
ESCHATOLOGIE UNIVERSELLE 49
SYNTHÈSE ET CONCLUSION 55

PRÉMISSES ÉPISTÉMOLOGIQUES

Le terme de *philosophia perennis,* qui est apparu dès la Renaissance, et dont la néoscolastique a fait largement usage, désigne la science des principes ontologiques fondamentaux et universels ; science immuable comme ces principes mêmes, et primordiale du fait même de son universalité et de son infaillibilité. Nous utiliserions volontiers le terme de *sophia perennis* pour indiquer qu'il ne s'agit pas de « philosophie » au sens courant et approximatif du mot — lequel suggère de simples constructions mentales, surgies de l'ignorance, du doute et des conjectures, voire du goût de la nouveauté et de l'originalité —, ou encore nous pourrions user du terme de *religio perennis* en nous référant alors au côté opératif de cette sagesse, donc à son aspect mystique ou initiatique[1]. Et c'est pour rappeler cet aspect, et pour indiquer que la sagesse universelle et primordiale engage l'homme entier, que nous avons choisi pour notre livre le titre de « Religion pérenne » ; pour indiquer aussi que la quintessence de toute religion est dans cette *religio* métaphysique, et qu'il faut connaître celle-ci si l'on veut rendre compte de ce mystère à la fois humain et divin qu'est le phénomène religieux. Or, rendre compte de ce phénomène « surnaturellement naturel » est assurément l'une des tâches les plus urgentes de notre époque.

Quand on parle de doctrine, on pense tout d'abord, et avec raison, à un éventail de concepts concordants ; mais il faut tenir compte aussi de l'aspect épistémologique du système envisagé, et c'est cette dimension, qui elle aussi fait partie de la doctrine, que nous voulons examiner ici à titre introductoire. Il importe de savoir avant tout qu'il est des vérités qui sont inhérentes à l'esprit humain mais qui, en fait, sont comme ensevelies au « fond du cœur », c'est-à-dire contenues à titre de potentialités ou de virtualités dans l'Intellect pur : ce sont les vérités principielles et archétypiques, celles qui préfigurent et déterminent toutes les autres. Y ont accès, intuitivement et infailliblement, le « gnostique », le « pneumatique », le « théosophe », — au sens propre et originel de ces termes — et y avait accès par conséquent le « philosophe » selon la signification encore littérale et innocente du mot : un Pythagore ou un Platon, et en partie même un Aristote, en dépit de sa perspective extériorisante et virtuellement scientiste.

Et ceci est de première importance : s'il n'y avait pas le pur Intellect — la faculté intuitive et infaillible de l'Esprit immanent — il n'y aurait pas non plus la raison, car le miracle du raisonnement ne s'explique et ne se justifie que par celui de l'intellection. Les animaux n'ont pas la raison parce qu'ils sont incapables de concevoir l'Absolu ; autrement dit, si l'homme possède la raison, et avec elle le langage, c'est uniquement parce qu'il a accès en principe à la vision suprarationelle du Réel et par conséquent à la certitude métaphysique.

1 Spécifions à cette occasion que nous n'en voulons pas au terme de « philosophie », car les Anciens l'appliquaient à tout genre de sagesse authentique ; mais en fait, le rationalisme sous toutes ses formes — y compris ce que nous pourrions appeler l'« infrarationalisme » — a donné à ce terme un sens restrictif, en sorte qu'on ne sait jamais quelle portée lui donner ; si Plotin est un philosophe, Descartes ne saurait en être un, — sauf au point de vue tout extrinsèque du genre littéraire, — et inversement.

L'intelligence de l'animal est partielle, celle de l'homme est totale ; et cette totalité ne s'explique que par une réalité transcendante à laquelle l'intelligence est proportionnée.

Aussi l'erreur décisive du matérialisme et de l'agnosticisme est-elle de ne pas voir que les choses matérielles et les expériences courantes de notre vie sont immensément au-dessous de l'envergure de notre intelligence. Si les matérialistes avaient raison, cette intelligence serait un luxe inexplicable ; sans l'Absolu, la capacité de le concevoir n'aurait pas de cause. La vérité de l'Absolu coïncide avec la substance même de notre esprit ; les diverses religions actualisent objectivement ce que contient notre subjectivité la plus profonde. La révélation est dans le macrocosme ce que l'intellection est dans le microcosme ; le Transcendant est immanent au monde, sans quoi celui-ci ne saurait exister, et l'immanent est transcendant par rapport à l'individu, sans quoi Il ne le dépasserait pas.

Ce que nous venons de dire sur l'envergure de l'intelligence humaine s'applique également à la volonté, en ce sens que le libre arbitre prouve la transcendance de son but essentiel, pour lequel l'homme a été créé et par lequel l'homme est homme ; la volonté humaine est proportionnée à Dieu, et ce n'est qu'en Dieu et par lui qu'elle est totalement libre. On pourrait dire une chose analogue en ce qui concerne l'âme humaine : notre âme prouve Dieu parce qu'elle est proportionnée à la Nature divine, et elle l'est par la compassion, l'amour désintéressé, la générosité ; donc, en dernière analyse, par l'objectivité, la capacité de sortir de notre subjectivité et par conséquent de nous dépasser ; c'est là ce qui caractérise précisément l'intelligence et la volonté de l'homme. Et c'est dans ces fondements de la nature humaine — image de la Nature divine — que s'enracine fa *religio perennis,* et avec elle toute religion et toute sagesse.

« Discerner », c'est « séparer » : séparer le Réel et l'illusoire, l'Absolu et le contingent, le Nécessaire et le possible, *Atmâ* et *Maya*. Au discernement se joint, complémentairement et opérativement, la « concentration » », qui « unit » : c'est la prise de conscience plénière — à partir de la *Mâyâ* terrestre et humaine — de *l'Atmâ* à la fois absolu, infini et parfait ; sans égal, sans limite et sans faille. Selon certains Pères de l'Eglise, « Dieu est devenu homme afin que l'homme devienne Dieu » ; formule audacieuse et elliptique que nous paraphraserons d'une manière védantine en disant que le Réel est devenu illusoire afin que l'illusoire devienne réel ; *Atmâ* s'est fait *Mâyâ* afin que *Mâyâ* réalise *Atmâ*. L'Absolu, dans son trop-plein, projette la contingence et s'y mire, en un jeu de réciprocité dont il sortira vainqueur, lui qui seul est.

*
* *

Il y a, dans l'Univers, le connu et le connaissant ; en *Atmâ,* les deux pôles sont unis, l'un se trouve inséparablement dans l'autre, tandis qu'en *Mâyâ* cette unité se scinde en sujet et objet. Suivant le point de vue, ou suivant l'aspect, *Atmâ* est soit la « Conscience » absolue, — le « Témoin » universel, le pur « Sujet », — soit l'« Etre » absolu, la « Substance », l'« Objet » pur et transcendant ; Il est connaissable comme « Réalité », mais Il est aussi le « Connaissant » immanent de toutes ses propres possibilités, d'abord hypostatiques et ensuite existentielles et existenciées.

Et ceci est, pour l'homme, d'une importance décisive : la connaissance du Total exige de la part de l'homme la totalité du connaître. Elle exige, au-delà de notre pensée, tout notre être, car la pensée est partie, non tout ; et c'est ce qui indique le but de toute vie spirituelle. Qui conçoit l'Absolu — ou qui croit en Dieu — ne peut s'arrêter *de jure* à cette connaissance, ou à cette croyance, réalisées par la seule pensée ; il doit au contraire intégrer tout ce qu'il est dans son adhésion au Réel, comme l'exigent précisément l'absoluité et l'infinitude de celui-ci.

L'homme doit « devenir ce qu'il est » parce qu'il doit « devenir ce qui est ». « L'âme est tout ce qu'elle connaît », dit Aristote.

Au demeurant, l'homme n'est pas qu'un être pensant, il est aussi un être voulant, c'est-à-dire que la totalité de l'intelligence implique la liberté de la volonté. Cette liberté n'aurait pas de raison d'être sans un but préfiguré dans l'Absolu ; sans la connaissance de Dieu, et de nos fins dernières, elle ne serait ni possible ni utile.

L'homme est fait de pensée, de volonté et d'amour : il peut penser le vrai ou le faux, il peut vouloir le bien ou le mal, et il peut aimer le beau ou le laid[2]. Or la pensée du vrai — ou la connaissance du réel — exige d'une part la volonté du bien et d'autre part l'amour du beau, donc de la vertu, car celle-ci n'est autre que la beauté de l'âme ; aussi les Grecs, esthètes autant que penseurs, englobaient-ils la vertu dans la philosophie.

Sans beauté de lame, tout vouloir est stérile, il est mesquin et se ferme à la grâce ; et d'une façon analogue : sans effort de la volonté, toute pensée spirituelle demeure en fin de compte superficielle, inefficace et mène à la prétention. La vertu coïncide avec une sensibilité proportionnée— ou conforme — à la Vérité, et c'est pour cela que l'âme du sage plane au-dessus des choses, et par là même au-dessus d'elle-même, si l'on peut dire ; d'où le désintéressement, la noblesse et la générosité des grandes âmes. De toute évidence, la conscience des principes métaphysiques ne saurait s'accorder avec la petitesse morale, telle que l'ambition et l'hypocrisie : « Soyez parfaits comme votre Père au Ciel est parfait. »

Il y a quelque chose que l'homme doit savoir et penser ; et quelque chose qu'il doit vouloir et faire ; et quelque chose qu'il doit aimer et être. Il doit savoir que Dieu est l'Etre nécessaire, lequel par conséquent se suffit à lui- même ; qu'il est ce qui ne peut pas ne pas être, tandis que le monde n'est que le possible, qui peut être ou ne pas être ; toutes les autres distinctions et appréciations dérivent de ce *distingo* fondamental. De plus, l'homme doit vouloir ce qui l'approche de Dieu directement ou indirectement, tout en s'abstenant de ce qui l'éloigne de Dieu, sous les mêmes rapports ; le principal contenu de ce vouloir étant la prière, la réponse donnée à Dieu ; ce qui englobe la méditation métaphysique aussi bien que la concentration mystique. Enfin, l'homme doit aimer « en Dieu » ce qui témoigne de la Beauté divine, et plus généralement tout ce qui est conforme à la Nature de Dieu ; il doit aimer le Bien, c'est-à-dire la Norme, sous toutes ses formes possibles ; et comme la Norme dépasse forcément les limitations de l'égo, l'homme doit tendre à dépasser ses propres limites. Il faut aimer la Norme ou l'Archétype davantage que ses reflets, donc davantage que l'égo contingent ; et c'est cette connaissance de soi et cet amour désintéressé qui constituent toute la noblesse de l'âme.

*
* *

Il est une question qui s'est toujours posée, à tort ou à raison : les réalités métaphysiques sont-elles nécessairement explicables, ou du moins, n'y a-t-il pas des situations mystérieuses qui ne peuvent être exprimées que par le paradoxe, voire par l'absurde ? On a trop souvent fait valoir cet argument pour masquer des fissures dans des doctrines théologiques dont on a objectivé les imperfections subjectives : ne pouvant résoudre telles énigmes, on a décrété que l'« esprit humain » n'en est pas capable, et on s'en est pris avant

2 Une nuance s'impose peut-être ici, en dépit de son évidence : on aime l'homme de bien même s'il est laid, mais c'est de toute évidence à cause de sa beauté intérieure, et celle-ci est immortelle tandis que la laideur extérieure est passagère ; mais d'un autre côté on ne doit pas perdre de vue que la beauté extérieure, même combinée avec une laideur intérieure, témoigne de la beauté en soi, et celle-ci est de nature céleste et ne doit être méprisée dans aucune de ses manifestations. La calomnie de la beauté physique par bien des ascètes peut être utile sous le rapport de la faiblesse humaine, mais elle n'en est pas moins inadéquate et impie sous un rapport plus profond.

tout à la logique, « aristotélicienne » ou non, comme si celle-ci était synonyme de rationalisme, de doute et d'ignorance.

Sur le plan des choses naturelles, il suffit de disposer des informations nécessaires et ensuite de raisonner correctement ; mêmes conditions sur le plan des choses surnaturelles, avec la différence que l'objet de la pensée exige alors l'intervention de l'intellection, qui est une illumination intérieure ; car si les choses naturelles peuvent exiger une certaine intuition indépendante du raisonnement comme tel, *a fortiori* les choses surnaturelles exigent une telle intuition, d'un ordre supérieur cette fois-ci, puisqu'elles ne tombent pas sous les sens. La raison, nous l'avons dit plus d'une fois, ne peut rien sans les données sur lesquelles elle s'exerce, et en l'absence desquelles elle ratiocine dans le vide : ces données sont fournies, premièrement par le monde, qui en soi est objectif ; deuxièmement, et en combinaison avec le facteur précédent, par l'expérience, qui en tant que telle est subjective ; troisièmement, par la Révélation, qui, comme le monde, est objective puisqu'elle nous vient du dehors ; quatrièmement, par l'intellection, qui est subjective puisqu'elle se produit en nous-même.

De fil en aiguille, nous nous croyons autorisé à insérer ici la remarque suivante : comme tout relativisme, l'existentialisme se contredit lui-même ; grand adversaire du rationalisme, — du moins se l'imagine-t-il —, il entend mettre l'expérience à la place du raisonnement, sans se demander le moins du monde pourquoi le raisonnement existe, ni comment on peut prôner l'expérience sans avoir recours à la raison. C'est précisément l'expérience elle-même qui démontre que le raisonnement est chose efficace, sans quoi nul ne raisonnerait ; et c'est l'existence même de la raison qui indique que cette faculté doit avoir un objet. Les animaux font bien des expériences, mais ne raisonnent pas ; alors qu'au contraire l'homme peut se passer de bien des expériences en raisonnant. Vouloir remplacer le raisonnement par l'expérience sur le plan pratique et d'une façon relative, peut encore avoir un sens ; mais en faire autant sur le plan intellectuel et spéculatif, comme le veulent les empiristes et les existentialistes, c'est proprement démentiel. Pour l'homme inférieur, n'est réel que ce qui est contingent, et c'est au niveau des contingences qu'il entend, par sa méthode, rabaisser les principes, quand il ne les nie pas purement et simplement. Cette mentalité de *shûdra* s'est infiltrée dans la théologie chrétienne et y a fait les ravages que l'on connaît[3].

Mais revenons, après cette parenthèse, au problème de l'épistémologie spirituelle. Sans doute, la logique a des limites, mais elle est la première à étayer cette constatation, sans quoi elle ne serait pas logique, précisément ; toutefois, les limites de la logique dépendent de la nature des choses et non d'un *ukase* confessionnel. L'illimitation de 1' espace et du temps semble absurde en ce sens que la logique ne peut en rendre compte d'une façon concrète et exhaustive ; il est parfaitement logique cependant de constater que cette double illimitation existe, et aucune logique ne nous interdit de savoir avec certitude que ce phénomène résulte de l'Infini principiel ; mystère que notre pensée ne saurait explorer, et qui se manifeste précisément sous les rapports du déploiement spatial et de la transformation temporelle, ou encore sous celui de l'illimitation du nombre. D'une manière analogue, l'unicité empirique de l'égo — le fait d'être tel égo et non tel autre et d'être seul à être ce « soi-même » — cette unicité ne saurait s'expliquer concrètement par la logique, et pourtant celle-ci est parfaitement

3 Tels théologiens modernistes veulent bien admettre qu'il y a un Dieu — on trouve à cela quelques motifs —, mais on entend le justifier d'une manière « provisoire » et non « figée », tout en refusant bien entendu les formulations définitives des scolastiques ; alors que sur ce plan la vérité, ou bien est définitive, ou bien n'est pas. Un mode de connaissance qui est incapable de nous livrer la vérité maintenant, ne nous la livrera jamais.

capable d'en rendre compte d'une manière abstraite à l'aide des principes du nécessaire et du possible et d'échapper ainsi à l'écueil de l'absurdité.[4].

Incontestablement, les Ecritures Sacrées contiennent des contradictions ; les commentaires traditionnels rendent compte de celles-ci, non en contestant à la logique le droit de les constater et de satisfaire nos besoins de causalité, mais en recherchant le lien sous-jacent qui abolit l'apparente absurdité, celle-ci étant en réalité une ellipse.

Si la sagesse du Christ est « folie aux yeux du monde », c'est parce que le « monde » est à l'opposé du « royaume de Dieu qui est au-dedans de vous », et pour aucune autre raison ; ce n'est certainement pas parce qu'elle revendiquerait un mystérieux droit au contresens, *quod absit*[5]. La sagesse du Christ est « folie » parce qu'elle ne flatte pas la perversion extériorisante, et à la fois dispersante et durcissante, qui caractérise l'homme de la concupiscence, du péché, de l'erreur ; c'est cette perversion qui précisément constitue le « monde » ; cette perversion avec son insatiable curiosité scientifique et philosophique, laquelle perpétue le péché d'Eve et d'Adam et le réédite sous des formes indéfiniment diverses[6].

Sur le plan des controverses religieuses, la revendication — à sens unique — d'un droit sacré à l'illogisme, et l'attribution d'une tare luciférienne à la logique élémentaire du contradicteur, et cela au nom de telle « pneumatologie » soi-disant translogique et en fait objectivement incontrôlable — cette revendication, disons-nous, est de toute évidence irrecevable, car elle n'est qu'un monologue obscurantiste en même temps qu'une épée à double tranchant, et cela par son subjectivisme même ; tout dialogue devient impossible, ce qui du reste dispense l'interlocuteur de se convertir, car l'homme ne doit rien à un message qui prétend se dérober aux lois de la pensée humaine. D'un autre côté, le fait de l'expérience subjective n'offre jamais un argument doctrinal valable ; si l'expérience est juste, elle peut toujours s'exprimer d'une façon satisfaisante ou au moins suffisante[7].

La Vérité métaphysique est exprimable et inexprimable à la fois : inexprimable, elle n'est pourtant pas inconnaissable, car l'Intellect débouche sur l'Ordre divin et par conséquent englobe tout ce qui est ; et exprimable, elle se cristallise en des formulations qui sont tout ce qu'elles doivent être puisqu'elles nous communiquent tout ce qui est nécessaire ou utile à notre esprit. Les formes sont les portes vers les essences, dans la pensée et le langage aussi bien que dans tout autre symbolisme.

---

4 La subjectivité en soi participe à l'Etre nécessaire parce que l'Absolu est pure Conscience ; la relativité — et par conséquent la manifestation et la diversité — de la subjectivité est également nécessaire, et cela en raison du Rayonnement divin, qui est fonction de l'Infini. C'est dire que la subjectivité particulière est une possibilité ; son principe relève de l'Absolu ; et sa particularité, du relatif ou de la contingence. Mais il serait absurde de demander pourquoi c'est moi qui suis moi, et la logique n'en souffre nullement.

5 Mentionnons à titre d'exemple la contradiction suivante : selon la Bible, Dieu éleva Hénoc auprès de lui, et Elie monta au ciel sur un char de feu ; mais selon le credo catholique, le Christ « est descendu aux enfers » afin d'emmener au ciel tous les hommes ayant vécu avant lui, y compris Hénoc et Elie, qui eux aussi se trouvent maintenant « en bas » alors que Dieu les avait placés « en haut ». Tout ceci pour dire que nul n'est sauvé sinon par le divin Logos ; mais ce Logos est en réalité intemporel, il agit donc indépendamment de l'Histoire, ce qui n'empêche évidemment pas qu'il puisse se manifester sous forme humaine, donc dans l'Histoire. Notons à ce propos que des Pères de l'Eglise, en parlant du « sein d'Abraham », ont ajouté prudemment : « quoi qu'on puisse comprendre par ce mot ».

6 Il est fort étrange que l'Eglise ne discerne cette perversion que sur les plans dogmatique et moral ; cet aveuglement a quelque chose de providentiel en ce sens qu'« il faut que le scandale arrive ».

7 Nous parlons ici de doctrine, donc de conceptualisation, non de mystère. Il va sans dire que toute expérience mystique ne se laisse pas traduire en mots, mais aucun vrai mystique ne songera à faire d'une simple expérience un argument spécifiquement doctrinal ; sans quoi les doctrines seraient inutiles, comme le langage d'ailleurs.

DIMENSIONS, MODES ET DEGRÉS DE L'ORDRE DIVIN

L'idée que le Principe Suprême est à la fois la Réalité absolue et, par là même, la Possibilité infinie, peut se suffire à elle-même, car elle contient tout, notamment la nécessité d'une Manifestation universelle. A un point de vue moins synthétique cependant, et plus proche de *Mâyâ,* nous pourrons envisager un troisième élément hypostatique, à savoir la Qualité parfaite ; étant l'Absolu, le Principe est par là même l'Infini et le Parfait. Absoluité du Réel, infinitude du Possible, perfection du Bien ; ce sont là les « dimensions initiales » de l'Ordre divin.

[1] Cet Ordre comporte également des « modes » : la Sagesse, la Puissance, la Bonté. C'est-à-dire que le contenu ou la substance du Principe Suprême consiste en ces trois modes et que chacun d'eux est à la fois absolu, infini et parfait ; car chaque mode divin participe par définition à la nature de la divine Substance et comporte ainsi l'absolue Réalité, l'infinie Possibilité et la parfaite Qualité. Dans la Sagesse, comme dans la Puissance et comme dans la Bonté, il n'y a en effet ni contingence ni limitation, ni aucune imperfection ; étant absolus, ces modes ne peuvent pas ne pas être, et étant infinis, ils sont inépuisables ; étant parfaits, ils ne manquent de rien.

Le Principe ne possède pas seulement des « dimensions » et des « modes », il a en outre des « degrés », et cela en vertu de son Infinitude même, laquelle le projette dans la Relativité et produit ainsi, si l'on peut dire, cet « espace » métacosmique que nous appelons l'Ordre divin. Ces degrés sont la divine Essence, la divine Potentialité et la divine Manifestation ; ou le Sur-Etre, l'Etre créateur et l'Esprit, le Logos existenciant, lequel constitue le Centre divin du cosmos total.

Nécessité et Liberté ; Unicité et Totalité \ D'une part, l'Absolu est l'Etre « nécessaire », celui qui doit être, qui ne peut pas ne pas être, et qui par là même est unique ; d'autre part, l'Infini est l'Etre « libre », qui est illimité et qui contient tout ce qui peut être ; et qui, par là même, est total.

Cette Réalité absolue et infinie, nécessaire et libre, unique et totale, est *ipso facto* parfaite : car rien ne lui fait défaut, et elle possède par conséquent tout ce qui est positif ; elle se suffit à elle-même. C'est dire que l'Absolu, de même que l'Infini qui en est comme le complément intrinsèque, la *shakti,* coïncident avec la Perfection ; le Souverain Bien est la substance même de l'Absolu.

De l'Absolu relève, dans le monde, l'existence des choses, donc leur relative réalité ; de l'Infini, leurs contenants, leur diversité et leur multitude, donc l'espace, le temps, la forme, le nombre ; de la Perfection enfin relèvent leurs qualités soit substantielles soit accidentelles. Car la Perfection, le Souverain Bien, contient les trois Modes ou Fonctions hypostatiques que nous avons mentionnés, à savoir : l'Intelligence, ou la Conscience, ou la Sagesse, ou l'Ipséité ; la Puissance ou la Force ; [8] la Bonté, laquelle coïncide avec la Beauté et la Béatitude. C'est l'Infinitude qui pour ainsi dire projette le Souverain Bien dans la relativité, ou autrement dit, qui crée la relativité, *Mâyâ ;* c'est dans la relativité que les Qualités suprêmes se différencient

8 Même dans l'ordre naturel, la chose positivement ou qualitativement unique est toujours totale ; la beauté parfaite ne saurait être pauvre, elle est par définition une synthèse, d'où son aspect d'illimitation et d'apaisement.

et donnent lieu aux Qualités de la Divinité créatrice, inspiratrice et agissante, donc du Dieu personnel ; c'est de lui que dérivent toutes les qualités cosmiques avec leurs gradations et différenciations indéfinies.

Qui dit Absolu, dit Réalité et Souverain Bien ; qui dit Infini, dit en outre communication, rayonnement, et par conséquent relativité ; donc aussi différenciation, contraste, privation ; l'Infini est la Toute-Possibilité. *Atmâ* veut revêtir même le néant, et il le fait par et dans *Mâyâ*[9].

Il faut distinguer entre le Bien en soi et les manifestations du Bien : le bien en soi n'a pas d'opposé, mais dès qu'il se reflète dans l'ordre manifesté, qui est l'ordre cosmique, il apparaît sous la forme de tel bien, et ce particularisme implique par la force des choses la possibilité de tel mal ; le bien relatif ne peut se produire que dans un monde de contrastes.

Dire, par souci de transcendance, que l'Absolu est « au-delà du bien et du mal, du beau et du laid », ne peut signifier qu'une chose, à savoir qu'il est le Bien en soi, la Beauté en soi ; cela ne saurait signifier qu'il est privé de bien ou de beauté. Au demeurant, si d'une part la possibilité de manifestation d'un bien rend nécessairement possible celle du mal, d'autre part tout bien manifesté, étant par définition limité, implique la possibilité d'un autre bien manifesté ; Dieu seul est unique, parce que lui seul reste en dehors de la manifestation.

La quasi-fragmentarité des biens manifestés apparaît d'une manière éloquente dans l'amour sexuel ou plus précisément dans la sélection naturelle qu'il implique : tel bien limité — tel individu envisagé sous le rapport de ses qualités — désire se compléter par tel autre bien limité mais complémentaire, et créer ainsi un être nouveau dans lequel les fragments s'unissent. Cet être nouveau est limité à son tour, bien entendu, puisqu'il est toujours compris dans la manifestation ; mais il est moins limité selon telle intention de la sélection naturelle, et moins limité selon l'amour, qui tend à dépasser les individus, intrinsèquement par sa magie spirituelle, et extrinsèquement par la création unitive d'un être nouveau. C'est ainsi que l'homme est à la recherche de lui- même, de sa totalité et de sa déiformité ; et en se cherchant lui-même, il cherche Dieu, inconsciemment ou consciemment : en s'enchaînant ou en se libérant.

*
* *

Dans l'Absolu, il n'y a pas de différenciation, car celle-ci par définition relève de la relativité, de *Mâyâ* ; si l'on nous objecte que l'Infini et le Bien — ou l'Infinitude et la Perfection — relèvent de l'Absolu, nous répondons que la séparation de ces aspects ou dimensions est subjective, qu'elle est dans notre esprit, alors que dans l'Absolu ces mêmes aspects sont indifférenciés tout en demeurant réels sous le rapport de leur nature intrinsèque.

Dans l'Essence — dans le « pur Absolu » — l'Intelligence, la Puissance et la Bonté se situent elles aussi[10],non l'une à côté de l'autre, mais l'une dans l'autre ; si bien que nous pouvons dire, soit que l'Absolu — ou l'Absolu-Infini-Bien — est l'Intelligence, soit qu'il est la Puissance, ou qu'il est la Bonté, toujours dans leur réalité intrinsèque et purement principielle. Sous le premier rapport, on dira que l'Absolu est le Soi, ce qu'exprime d'ailleurs le terme

---

9 Principiellement et analogiquement parlant, *Mâyâ* n'est pas seulement « spatiale », elle est aussi « temporelle » : il n'y a pas que l'étendue et la hiérarchie, il y a aussi le changement et le rythme ; il y a les mondes et les cycles.

10 Si l'on se réfère au ternaire védantin *Sat* (« pur Etre »), *Chit* (« Conscience »), *Ananda* (« Béatitude »), il faut tenir compte du fait que l'aspect « Puissance » dérive de l'aspect « pur Etre ». En physique, on dira que l'« énergie » est solidaire de la « masse » ; la preuve en est le magnétisme des corps célestes dans la mesure de leur grandeur ou de leur densité.

Atmâ ; l'Absolu ainsi envisagé est le Sujet tout court, le Sujet réel et unique ; extrinsèquement et se combinant avec *Mâyâ,* ce Sujet sera la racine de toutes les subjectivités possibles, il sera le « Moi divin » immanent. Sous le second rapport, celui de la Puissance, on dira que l'Absolu est l'« absolument Autre », le Transcendant en même temps que l'Omnipotent principiel ; extrinsèquement et se combinant avec *Mâyâ,* il sera l'Agent sous-jacent de tous les actes en tant que tels, non en tant qu'intentions et formes[11]. Sous le troisième rapport enfin, celui de la Bonté ou de la Beauté, on dira que l'Absolu coïncide avec la suprême Béatitude, et qu'extrinsèquement et se combinant avec *Mâyâ,* il sera le « Père » généreux, mais aussi la « Mère » miséricordieuse : infiniment bienheureux en lui-même, il donne et l'existence et les biens de l'existence ; il offre tout ce qu'il est en son Essence.

L'Infini, par son rayonnement opéré pour ainsi dire par la pression — ou le débordement — des innombrables possibilités, transpose la substance de l'Absolu, à savoir le Souverain Bien, dans la relativité ; cette transposition donne lieu *a priori* à l'image réfléchie du Bien, à savoir l'Etre créateur. Le Bien, qui coïncide avec l'Absolu, se prolonge ainsi en direction de la relativité et donne lieu d'abord à l'Etre, qui contient les archétypes, et ensuite à l'Existence, qui les manifeste sous des modes indéfiniment variés et selon les rythmes des divers cycles cosmiques.

L'Absolu est ce qui « ne peut pas ne pas être » ; et la nécessité de l'Etre exclut tout « ce qui n'est pas lui ». D'une manière analogue mais en quelque sorte inverse, l'Infini est ce qui « peut être tout » ; et la liberté de l'Etre inclut tout « ce qui est lui » ; donc tout ce qui est possible, ce « tout » étant illimité, précisément. En d'autres termes : Dieu seul est l'Etre nécessaire : il n'y a en lui rien de contingent ni à plus forte raison d'arbitraire, et il n'y a au contraire, en dehors de lui, que les existences contingentes ; et Dieu seul est l'Etre libre : il n'y a en lui aucune détermination *ab extra* ni aucune contrainte, et il n'y a au contraire, en dehors de lui, que les existences qu'il détermine. D'une part, une existence peut être ou ne pas être, et c'est là sa contingence ; d'autre part, l'existence d'une chose ne contient qu'une seule possibilité, celle de cette chose et aucune autre — et c'est là sa limitation —, alors que l'Etre de Dieu contient tout ce qui est possible.

Ou encore : Dieu « doit » créer de par sa nature, donc par nécessité, mais II « est libre » de créer ce qu'il veut en vertu de sa liberté ; Il est nécessaire dans l'en-soi, mais libre dans les modalités. Autrement dit : Dieu « est libre » de créer ce qu'il veut, — et II ne peut vouloir qu'en conformité de sa nature, — mais II « doit » suivre la logique des choses ; son « activité » est nécessaire dans les lois, les structures, tout en étant libre dans leurs contenus.

*
* *

L'Existence est soumise à l'Etre, mais l'Etre à son tour est soumis ou subordonné au Sur-Etre ; autrement dit, le monde est soumis à Dieu, mais Dieu à son tour est soumis à sa propre Essence : au « pur Absolu », à *Atmâ* sans trace de *Mâyâ.* Dieu peut tout dans le monde ; mais II ne peut rien en dehors de ce que lui « dicte » son Essence ou sa Nature et II ne peut vouloir autre chose. Dieu ne peut être ce qu'il « veut », sauf en ce sens qu'il ne veut que ce qu'il est ; or II est le Souverain Bien.

Certes, Dieu le Créateur est le Maître absolu du monde créé ; mais *Atmâ* est le Maître absolu de *Mâyâ,* et le Créateur relève de *Mâyâ* puisqu'il est, dans celle-ci, le reflet direct et central d'*Atmâ*.

11 C'est ici que se situe la théorie asharite de l'« acquisition » (*kasb*) humaine des Actes divins : c'est Dieu seul qui agit, puisque lui seul en est capable ; c'est lui qui « crée » nos actes, mais c'est nous qui les « acquérons » (*naksibûn*).

Que le Sur-Etre puisse avoir « sur son plan » — si l'on peut s'exprimer ainsi à titre provisoire — une volonté autre que celle qu'a l'Etre sur son plan, n'est pas plus contradictoire que le fait que tel aspect de l'Etre ou tel « nom divin » puisse avoir une volonté différente de celle de tel autre aspect de l'Etre. Le « Généreux », par exemple, peut ou doit vouloir autre chose que le « Vengeur » ; or la diversité « verticale » dans l'Ordre divin n'est pas plus contraire à l'Unité que ne l'est la diversité « horizontale ». Que Dieu en tant que Législateur ne veuille pas le péché alors que Dieu en tant que Toute- Possibilité le veuille — mais à un tout autre point de vue, bien entendu — cela est aussi plausible que le fait que la Justice divine ait d'autres visées que la Miséricorde [12].

« Dieu fait ce qu'il veut » ; fort paradoxalement, c'est justement cette expression koranique, et des expressions analogues[13], qui indiquent l'absolue Transcendance et qui se réfèrent — dans le langage même de l'Etre créateur et révélateur — à l'insondable Sur-Etre, donc à l'Essence transpersonnelle de la Divinité. Le paradoxe même de l'expression qui, elle, se dérobe à toute explication, à toute satisfaction logique et morale, insinue une réalité qui dépasse le domaine du Sujet divin personnel ; l'apparemment arbitraire ouvre ici la voie à la clarification métaphysique. Les dérobades du mot à mot sont en réalité des clefs vers la profondeur ; la fonction des mots est ici au rebours des interprétations — surenchérissantes dans le sens de la grossièreté — des théologiens hanbalites, asharites et autres. « Dieu fait ce qu'il veut » signifie, en dernière analyse, « Dieu n'est pas ce que vous croyez », ou plutôt : « ce que vous pouvez comprendre » ; à savoir un être anthropomorphe ayant une subjectivité unique et partant une volonté unique.

Dieu peut vouloir ce qu'il est, Il ne peut pas être ce qu'il veut, à supposer — en ce qui concerne la seconde proposition — qu'il puisse vouloir n'importe quoi, ce qu'exclut précisément son Etre. Une remarque qui s'impose ici est la suivante : sous un certain rapport, Dieu est l'absolu Bien ; mais sous un autre rapport, Il est « au-delà du bien et du mal », suivant l'interprétation des mots ; nous y avons fait allusion plus haut. D'une part, Il est le Bien en ce sens que tout bien dérive de sa nature, tandis qu'il ne saurait causer le mal en tant que tel ; d'autre part, Il est « au-delà du bien et du mal » en ce sens qu'il est forcément la cause de tout ce qui existe, puisqu'il n'y a pas d'autre cause dans l'univers ; or l'existence en soi n'est ni bonne ni mauvaise, bien qu'on puisse l'envisager sous les deux aspects. Comparé au « Souverain Bien », le monde total peut apparaître comme une sorte de « mal » puisqu'il n'est pas Dieu ; — « que m'appelles-tu bon ?» — tandis que sous un autre rapport, « Dieu vit que cela était bon », c'est-à-dire que le monde est bon en tant que Manifestation divine ; ce qui montre bien que, si d'une part Dieu est « le Bien », d'autre part II est « au-delà du bien et du mal »[14] ; sous ce dernier rapport — et sous ce rapport seulement — on peut dire que la distinction dont il s'agit ne signifie rien pour Dieu, que par conséquent la morale humaine ne le concerne pas.

L'Ordre divin — si l'on peut s'exprimer ainsi — est fait de Sagesse, de Puissance et de Bonté, chacune de ces Hypostases étant absolue, infinie et parfaite. De plus, cet Ordre

---

12 C'est ce que comprennent fort bien les « polythéistes ».

13 Il y a notamment les allusions au « caché » (*ghayb*) et des paroles comme celle-ci : « Dieu sait et vous ne savez pas. »

14 A noter que, si le Koran ne spécifiait pas que c'est Dieu qui cause le mal (*min sharri mâ khalaq*), la porte resterait ouverte pour un dualisme mazdéen ou manichéen : on risquerait d'admettre deux divinités, une bonne et une mauvaise. La solution koranique se situe pour ainsi dire entre deux écueils, l'idée de deux dieux antagonistes et la négation pure et simple du mal ; la mentalité collective arabe, ou proche-orientale, ne semble pas avoir laissé d'autre choix.

comporte trois degrés de Réalité, à savoir le Sur-Etre, l'Etre et l'Existence : celle-ci est ici, non l'Existence cosmique dans son intégralité, mais la Manifestation divine, c'est-à-dire le reflet direct et central de l'Etre dans l'ordre cosmique[15] ; c'est ainsi que l'Ordre divin entre dans le cosmos sans cesser d'être ce qu'il est et sans que le cosmos cesse d'être ce qu'il est. Et c'est là en même temps le mystère du Logos, de *l'Avatâra :* de la théophanie humaine qui est « vrai homme et vrai Dieu ».

La polarisation en Qualités distinctes se produit dès le degré « Etre » et s'accentue à partir du degré « Existence ». Parmi les Qualités divines, celles qui manifestent la Rigueur, la Justice, la Colère, relèvent en dernière analyse et d'une manière particulière du pôle « Absolu », lequel en soi ne saurait être un pôle mais apparaît ainsi dès lors qu'on envisage séparativement sa *shakti* d'infinitude; corrélativement et complémentairement, les Qualités qui manifestent la Douceur, la Compassion, l'Amour, relèvent d'une manière analogue du pôle « Infini » ; c'est la distinction islamique de la « Majesté » (*Jalâl*) d'avec la « Beauté (*Jamâl*). Mais le « Juste » est le « Saint », comme le « Miséricordieux » est le « Saint » ; car Dieu est Un, et II est saint en vertu de son Essence, non en vertu de telle Qualité.

La Justice, ou la Rigueur, laquelle dérive d'une certaine manière du pôle «Absolu », ne peut pas ne pas être ; il doit donc y avoir dans le cosmos des supports qui en permettent la manifestation. De même pour la Clémence, ou la Douceur, laquelle relève du pôle « Infini » : elle ne peut se manifester que moyennant des éléments créés qui servent de réceptacles à son action. Ce qui évoque la doctrine paulinienne des vases de Colère et des vases de Miséricorde, donc l'idée de la prédestination ; celle-ci n'étant autre que la substance de telle possibilité existentielle.

La Toute-Possibilité, quel que soit son niveau hypostatique[16], préfigure avec son illimitation à la fois statique et dynamique la complémentarité « espace-temps », ou plus concrètement celle de l'éther et de sa puissance vibratoire ; l'éther étant, dans notre monde matériel, la substance de base qui préfigure à son tour la complémentarité « masse-énergie ». Et rappelons à cette occasion que le vide spatial est en réalité l'éther, que c'est par conséquent un vide relatif et symbolique ; de même le vide temporel, si l'on peut dire — l'absence de changement ou de mouvement, — est en réalité l'énergie latente de l'élément éthéré, car il n'y a pas d'inertie absolue, l'espace concret est une substance, ou la Substance, la première de toutes ; et ce concret est une vibration, ou la Vibration, celle qui véhicule toutes les autres. Si le vide empirique était absolu comme seul un principe peut l'être, il serait un pur néant, et il n'y aurait pas d'étendue possible — ni spatiale, ni temporelle — car on ne peut ajouter un rien à un autre rien ; le point ne saurait alors engendrer concrètement la ligne, ni l'instant la durée. Seule une substance — par définition énergétique ou vibratoire— peut véhiculer des contenus, soit statiques, soit dynamiques.

Certes l'espace en tant que contenant pur et simple est vide et sans vie, — il ne réalise toutefois cet aspect que d'une façon relative et fragmentaire — mais en tant que champ de manifestation des possibilités formelles, donc dans sa nature intégrale, il est plénitude et mouvement ; aussi n'est-ce pas sans raison qu'en fait il n'y a pas d'espace total sans corps célestes, et pas de corps célestes sans changement et sans déplacement. Si l'espace n'était qu'un vide dépourvu de substantialité et d'énergie, et contenant par miracle des formes, il ne

15 Cette « Manifestation divine » n'est autre que la *Buddhi* des Védantins, ou le domaine archangélique des Monothéistes.

16 Sur-Etre, Etre ou Existence ; soit l'Infini pur (*Ananda*), soit son prolongement dans l'Etre (= *Prakriti*), soit encore l'illimitation de la Substance cosmique existenciante (= *Saraswatî-Lakshmî-Pârvatî*). — Selon Paracelse, Dieu « Le Fils » présuppose, non seulement « le Père », mais aussi « la Mère »; celle-ci est plus ou moins cachée dans le « Père », et c'est Marie qui la personnifie sur le plan humain. Cette opinion est plausible en ce sens que l'Infini peut être considéré métaphoriquement — si nous acceptons ce genre de symbolisme et en présupposant un cadre qui le rende possible — comme l'« Epouse » (*Shakti*) de l'Absolu et la « Mère » de la divine Perfection ou du suprême Bien ; l'Infini se reflète alors nécessairement, en un mode « de force majeure », dans la Femme-*Avatâra*.

serait qu'un musée de cristaux ; nous disons « par miracle », car un vide absolu, n'étant rien, ne peut rien contenir.

Il en est nécessairement ainsi parce que la divine Possibilité, tout en étant un vide par rapport à la Manifestation, est en elle-même Plénitude et Vie[17].

17 En rationalisme, on dira que la Toute-Possibilité est une abstraction, alors qu'en réalité elle est une potentialité, ou la Potentialité tout court. Nous ajouterons que la Toute-Possibilité n'est pas seulement une « dimension » divine, qu'elle est aussi la *Mâyâ* totale, de l'Etre jusqu'à notre monde.

SPÉCULATION CONFESSIONNELLE : INTENTIONS ET IMPASSES

Le fait que les opinions confessionnelles se réfèrent, quant à la substance, au même ordre transcendant que vise la Sagesse pérenne, nous permet de les aborder sans sortir du cadre de notre sujet général ; et si nous trouvons intérêt à aborder des opinions qui sont sujettes à caution et qui le sont même sur leur propre terrain, c'est pour la simple raison que rectifier une erreur c'est rendre manifeste une vérité. C'est là d'ailleurs un moyen dialectique que l'on rencontre dans bien des exposés doctrinaux d'Occident et d'Orient, sous la plume d'un Asharî aussi bien que sous celle d'un saint Thomas ; c'est dire que nous n'innovons rien sous ce rapport.

Une première question que nous voulons considérer ici est la suivante : bien des théologiens de l'Islam, et non des moindres, estiment que Dieu veut le mal parce que, disent-ils, s'il ne le voulait pas, le mal n'arriverait pas ; car si Dieu ne voulait pas le mal alors que le mal se produit malgré cela, Dieu serait faible ou impuissant; or Dieu est tout-puissant. Ce que ces penseurs ignorent manifestement c'est, d'une part la distinction entre le « mal comme tel » et « tel mal » et, d'autre part, entre la subjectivité de la divine Essence et celle de la divine Personne : car la divine Personne est toute-puissante à l'égard du monde, mais non à l'égard de sa propre Essence ; elle ne peut empêcher ce que celle-ci exige, à savoir le rayonnement cosmogonique et les conséquences qu'il entraîne, c'est-à-dire l'éloignement, la différenciation, la contrastation et, en fin de compte, le phénomène du mal ; ce qui revient à dire — nous le répétons — que Dieu est puissant sur tel mal, mais non sur le mal comme tel. Si l'on nous objecte, avec Asharî, que dans ce cas Dieu serait « faible » ou « impuissant », nous répondons que cela n'est nullement une objection, et pour deux raisons : premièrement, parce qu'une limitation métaphysique — avec les impossibilités qu'elle entraîne —, n'est pas de la « faiblesse » ni de 1' « impuissance » au sens humain des termes[18], et deuxièmement parce que, précisément, il y a dans le cas dont il s'agit impossibilité métaphysique de la part du Dieu-Personne ; étant donné — on ne peut assez le souligner — que l'Omnipotence de la Personne divine porte sur la Manifestation universelle et aucunement sur les racines *in divinis* de cette Manifestation ni, par conséquent, sur les suites principielles de ces racines, le mal par exemple. Selon une erreur particulièrement malsonnante, et blasphématoire au fond, Dieu ne « veut » pas que nous péchions puisqu'il interdit le péché, mais en même temps II « veut » que tels hommes pèchent, car s'il ne le voulait pas, ils ne pécheraient pas [19] ; erreur qui porte sur la subjectivité de Dieu aussi bien que sur sa volonté. Au demeurant, le mal jaillit de la Toute-Possibilité à titre de « possibilité de l'impossible », ou de « possibilité du néant » : la privation d'être est revêtue, fort paradoxalement, d'un certain être, et cela en fonction de l'illimitation du Possible divin ; mais « Dieu » ne saurait « vouloir » le mal en tant que tel.

---

18 On peut, dans certains cas, reprocher au faible de ne pas être fort, mais on ne saurait sans absurdité reprocher au relatif de ne pas être absolu ; un mode ontologique n'est pas une tare morale.

19 L'expression chrétienne que « Dieu permet le mal », et qu'il le fait « en vue d'un plus grand bien », — bien que ses voies puissent n'être point compréhensibles pour nous — — de telles expressions sont moralement satisfaisantes sans toutefois être intellectuellement suffisantes. A noter qu'en Islam on précise parfois que Dieu « induit en erreur » non d'une façon active, mais « en abandonnant » l'homme, ou « en se détournant » de lui.

Contrairement au Koran, qui déclare à plus d'une reprise que « Dieu ne rompt pas les engagements » *(là yukhlifu 'l-mi'âd)* ou « sa promesse » (*wa'dahu*), certains exégètes insistent au contraire sur l'idée que Dieu ne doit rien à l'homme, qu'il est absolument libre à son égard, qu'il ne lui doit pas de comptes ; soucieux, à force de « piété », d'attribuer à Dieu une indépendance poussée jusqu'à l'absurde, ils ruinent la notion de l'homme aussi bien que celle de Dieu, et ils oublient que, si Dieu a créé l'homme, c'est parce qu'il désirait l'existence d'un être à qui II pouvait devoir quelque chose ; ce qu'implique l'expression « créé à son image ». En outre, si Dieu désire quelque chose, Il le fait en conformité de sa nature, laquelle coïncide avec sa volonté sans en être le produit, c'est-à-dire que la volonté résulte de la nature et non inversement ; les zélateurs du « Droit divin » ne peuvent l'ignorer, mais ils n'en tirent pas les conséquences, dès qu'ils croient devoir défendre la liberté de Dieu, ou sa sublimité ou sa royauté. Spécifions que ces zélateurs ne sont pas tout à fait inexcusables d'attribuer à Dieu une indépendance morale illimitée, mais cette sorte d'indépendance revient à l'Essence, au Sur- Etre— qui précisément ne légifère pas —, et non à l'Etre créateur, législateur et rétributeur; donc non au Dieu personnel. La confusion vient du fait que la théologie — qui n'a pas la notion de *Mâyâ* — n'envisage pas de distinction efficace entre les degrés hypostatiques dans l'Ordre divin, soucieuse qu'elle est d' « unité » à tout prix ; sans parler de l'anthropomorphisme, qui attribue à Dieu une subjectivité pratiquement humaine.

Le dilemme des exotérismes en climat monothéiste est, somme toute, le suivant : ou Dieu est Un, et alors U est injuste — *quod absit* — et il faut voiler cette apparente injustice soit par une déclaration d'incompétence, soit par une référence au mystère, soit encore par une pieuse absurdité ; ou Dieu est juste, et alors sa subjectivité est complexe, malgré sa simplicité et en dépit du dogme de l'Unité, — et il faut voiler cette complexité par les mêmes stratagèmes. En réalité, l'unité intrinsèque n'exclut pas une diversité extrinsèque, nécessaire d'ailleurs puisque le monde existe ; et la justice intrinsèque n'exclut pas une apparence d'injustice ou du moins de contradiction, apparence inévitable puisque, précisément, l'Ordre divin est complexe ; et il l'est en fonction de la tendance existenciante et parce que l'existence ne peut pas ne pas comporter des antinomies. D'une part, la complexité de l'Ordre divin préfigure la diversité et les antinomies de l'ordre cosmique ; d'autre part, celles-ci reflètent à leur manière la complexité — conditionnée par *Mâyâ* — de l'Ordre divin ; ce dernier se trouvant donc touché par le principe de Relativité, si bien que seule l'Essence demeure absolument non-engagée dans le rouage universel. Cette gloire de l'Essence, l'exotérisme ne peut pas s'empêcher de l'attribuer à la *Mâyâ* divine — c'est-à-dire à tout ce qu'il appelle « Dieu » — d'où ses difficultés et ses embarras ; la piété oblige à un sublimisme simplificateur, et cela au prix de la cohérence.

Au demeurant, si par souci de cohérence dogmatique on tient à maintenir l'unité du Sujet divin, — ce qui de toute évidence est légitime au point de vue de la Nature divine en soi, — on est bien obligé d'admettre une différence de modes dans la Volonté du Dieu Un : à savoir un vouloir qui est actif et direct et un autre qui est passif et indirect, si l'on peut dire ; c'est distinguer entre ce que Dieu « veut » en vue d'un bien immédiat ou du moins prévisible, et ce qu'il « permet » en fonction d'une nécessité principielle, dont la fin est d'ailleurs forcément un « plus grand bien » en raison même de la Nature divine. Certes, le mécanisme total de cette « permission » échappe le plus souvent à l'imagination humaine, laquelle, en ce cas, ne saisit que le détail, mais il n'en est pas moins saisissable à l'intelligence, et c'est suffisant. La capacité intellectuelle se mesure, non seulement à la qualité, mais aussi aux limites du besoin de causalité, à condition bien entendu, que ces limites soient fonction de cette qualité.

*
* *

« Dieu seul est l'Agent », puisque c'est lui qui « crée » les actions des hommes. Fort bien. Mais si l'on se trompe en croyant que c'est nous qui agissons — comme le veulent certains soufis —, on se trompe également en croyant que c'est nous qui existons ; si l'action humaine est en réalité l'Action divine, alors le moi humain est en réalité le Moi divin. Si l'homme « acquiert » l'acte qui en réalité appartient à Dieu, comme l'enseigne Asharî, il « acquiert » tout aussi bien l'égo qui en réalité appartient à Dieu ; et on aimerait bien savoir où est ici l'erreur ou le péché : dans l'injustice de l'action, comme le veut le sens commun, ou dans l'idée que « c'est moi qui agis », ou encore dans l'« acquisition » d'un acte « créé » par l'unique Seigneur, comme le veut tel soufi ou tel théologien. S'il y a illusion, elle est, non dans notre conviction que c'est nous qui agissons, mais dans notre existence même[20], dont nous ne sommes évidemment pas responsables moralement. Si c'est nous qui existons, c'est aussi nous qui agissons. Existants, nous sommes libres ; nos actes sont ceux de Dieu dans la mesure seulement où, métaphysiquement, nous n'existons pas, parce que Lui seul est.

Si Dieu a donné aux hommes la conviction d'être les auteurs de leurs actions, ce n'est nullement — comme tel soufi l'a imaginé — pour qu'ils ne puissent accuser Dieu d'être le créateur de leurs péchés. C'est uniquement parce que, dès lors que l'homme existe, il est *ipso facto* l'auteur de ses actions bonnes ou mauvaises, et cela avec la même réalité ou irréalité avec laquelle il existe, ainsi que nous l'avons dit plus haut. La conscience concrète de ce que Dieu est métaphysiquement l'Agent sous-jacent, n'est réalisable qu'en fonction de la qualité morale, ou la rectitude en quelque sorte ontologique, de nos actions[21] ; c'est à celle-ci qu'il faut veiller *a priori,* et non à l'idée que c'est Dieu seul qui agit. Dieu ne nous a pas trompés en nous créant, et II ne nous trompe pas davantage dans notre conviction d'agir librement ; certes, Il est la source de notre capacité de penser et d'agir comme II est la source de notre existence, mais Il ne saurait être l'auteur responsable de nos actes moraux[22], sans quoi nous ne serions rien ; et lui serait homme.

Il va de soi que l'Activité divine sous-jacente est la même dans les actions bonnes et mauvaises, en tant qu'il s'agit de l'activité comme telle ; cette réserve signifie que les actions bonnes, outre leur participation à l'Activité divine, premièrement sont conformes au Souverain Bien — qui est la substance de cette Activité —, et deuxièmement sont nécessaires au dégagement de l'Agent divin dans l'âme, précisément en raison de leur conformité à *l'Agathon ;* à la divine Perfection, qui est la raison d'être de l'Activité en soi.

Donc, il est impropre de dire, sans y mettre la nuance indispensable, que Dieu est l'Agent de nos actions. Par contre, si nous disons que « Dieu seul est le Connaissant » en pensant à la Connaissance métaphysique — en tant que telle et non en tant que traduction mentale —, nous disons vrai, car cette Connaissance ne relève pas de la subjectivité spécifiquement humaine ; elle est propre au « Saint-Esprit » et elle est ce qui nous rattache,

---

20 « Il n'y a pas de plus grand péché que l'existence », selon une formule aussi audacieuse qu'elliptique attribuée à Râbi'ah Adawiyah ; et selon une autre formule de ce genre, Dieu seul a le droit de dire « moi », et le péché d'*Iblîs* fut précisément de s'être attribué ce droit.

21 Il s'agit ici de moralité intrinsèque, conforme à la nature des choses, qu'elle coïncide ou non avec telle morale formelle et institutionnelle.

22 Si le Koran spécifie que « *Allâh* vous a créés, vous et ce que vous faites », ce ne peut être dans l'intention d'enlever à l'homme la responsabilité morale, mais c'est pour indiquer la totale dépendance ontologique des créatures ; la preuve en est que, dans le même Koran, Dieu prescrit et interdit, promet et menace, ce qui n'a de sens qu'en vue d'une responsabilité autre que la sienne. D'une part, le Koran déclare que « Dieu induit en erreur qui II veut », — ne pas oublier que selon la Bible Dieu « durcit le cœur de Pharaon », — et d'autre part, le Koran spécifie que « Dieu ne voulait leur faire aucun tort, mais ils se sont fait tort à eux-mêmes », et autres expressions de ce genre.

sans pour autant nous diviniser, à l'Ordre divin; sans elle, ou sans sa virtualité, l'homme ne serait pas l'homme. L'être humain, de par sa nature, est condamné au surnaturel.

*
* *

« Ainsi donc, Il fait miséricorde à qui II veut, et II endurcit qui II veut. Tu vas donc me dire : Qu'a-t-Il encore à blâmer ? Qui résiste en effet à sa Volonté ? O homme ! Vraiment, qui es-tu pour vouloir disputer avec Dieu ? L'œuvre va-t-elle dire à celui qui l'a modelée : Pourquoi m'as-tu faite ainsi ? Le potier n'est-il pas maître de son argile pour fabriquer de la même pâte un vase honorable ou un vase vil ? » (*Epître aux Romains,* IX, 18-21)[23] — Ce passage énonce une idée que l'on rencontre aussi en Islam : Dieu a tous les droits, non parce qu'il est saint ou parce qu'il est le Souverain Bien, mais parce qu'il est tout-puissant ; argument de conquérant et de monarque sans doute[24], qui clôt d'emblée la discussion mais qui n'explique rien au point de vue métaphysique que l'Apôtre, précisément, n'a pas voulu aborder. En allant au fond des choses, on pourrait évidemment répondre que l'homme a droit au besoin de causalité que Dieu lui a conféré, d'autant que la question dont il s'agit s'impose avec une logique impérieuse ; sans oublier qu'une simple question n'est pas encore une « dispute ». Au fond, la fin de non-recevoir que l'Apôtre oppose à notre besoin de causalité et à notre sens commun, signifie qu'il entend voiler la complexité de l'Ordre divin afin de sauvegarder l'image anthropomorphe du Dieu monothéiste ; mais c'est aussi, plus profondément, une fin de non-recevoir opposée à la question en soi absurde : pourquoi telle possibilité est-elle possible ? [25].

Quoi qu'il en soit, d'après la doctrine paulinienne, le mal est nécessaire pour la manifestation de la « Gloire » de Dieu : les « vases de Colère », à savoir les créatures destinées au châtiment, sont là pour permettre l'apparition de cette Qualité divine qu'est, précisément, la Colère ou la Justice. C'est-à-dire que le péché à punir, ou le déséquilibre à rectifier, est l'aspect complémentaire négatif, ou le support providentiel, de la Qualité divine dont il s'agit ; car celle-ci ne pourrait pas rayonner sans le concours de causes occasionnelles qui sont des possibilités négatives nécessairement incluses dans l'Infinitude du Principe. Mais il y a aussi ceci à considérer : l'homme de bien ne songe pas à demander à Dieu : « Pourquoi m'as-tu fait pieux et honnête ? » ; pas plus que le pécheur endurci ne demandera : « Pourquoi m'as-tu fait pécheur ? » ; car l'homme de bien n'a aucune raison de se plaindre, et quant au pécheur, s'il trouvait un motif pour sa question — s'il souffrait du fait d'être pécheur —, il ne pécherait plus, car rien n'oblige l'homme à pécher. La question : « Pourquoi m'as-tu fait ainsi ? » n'a de sens que pour une situation irrémédiable ; or ce n'est pas l'état de pécheur qui est irrémédiable, c'est la volonté délibérée, donc orgueilleuse, de pécher ; et nul ne peut nier que l'homme fait ce qu'il veut. Certes, ceci n'enlève pas à l'homme mauvais le droit de poser

23 « Le potier est-il comme de l'argile ? Une œuvre peut-elle dire à son ouvrier : Je ne suis pas son œuvre ? Et un pot à son potier : il est stupide? » (Isaïe, XXIX, 16) Logique volontariste et fidéiste qui, dans son contexte, a forcément sa raison d'être.
24 Au niveau de l'Histoire sacrée, bien entendu, mais la psychologie dont il s'agit n'en garde pas moins sa particularité.
25 La même remarque vaut pour la tournure koranique : « Il crée ce qu'il veut » *(yakhluqu mâ yashâ).*

logiquement la question dont il s'agit ; mais cela lui interdit de la poser moralement, puisqu'il désire être ce qu'il est.

Le problème de la prédestination se résout métaphysiquement par la doctrine de la Possibilité : toute chose possible est de toute évidence « identique à elle-même », c'est-à-dire quelle « veut » être ce qu'elle est, ontologiquement et initialement[26] ; ce n'est pas le Dieu personnel, créateur et légiférant qui « veut » le mal, Il transfère simplement dans l'Existence la Toute-Possibilité différenciée et différenciante qui réside dans la divine Essence, dont lui, le Dieu personnel, n'est que la première Hypostase. Quant à l'homme, nous pourrions dire que la « damnation » est en quelque sorte le côté passif de l'individu substantiellement pervers, c'est-à-dire dont la substance même est pécheresse, le côté actif étant le péché précisément ; voulant le mal — le voulant en sa substance même — cet individu se « condamne » lui-même, alors que le péché « par accident », donc extérieur à la substance individuelle, ne mène qu'au « purgatoire »[27]. A noter que le « péché mortel » n'est pas dans la seule action — un fait temporel ne pouvant entraîner pour l'agent une conséquence intemporelle —, mais qu'il est avant tout dans le caractère, donc dans la substance ; c'est-à-dire qu'un même acte peut avoir une portée soit accidentelle soit substantielle, suivant qu'il résulte de l'écorce ou du noyau de la personne. Quand l'homme améliore son caractère, *Deo juvante,* Dieu ne tient plus compte des péchés passés dont les racines ont disparu de l'âme : un péché qu'on ne commettrait plus est un péché effacé, alors que l'homme doit payer pour une ancienne transgression qu'il pourrait toujours encore commettre. Il va de soi qu'il s'agit dans tout ceci, non de ce qui apparaît comme péché par sa forme, mais de ce qui est péché par une tare intrinsèque, car l'action vaut par l'intention.

*
* *

D'après le Christ, il faut que « l'Ecriture s'accomplisse » et le Koran parle mêmement d'un « Livre » dans lequel les moindres faits sont consignés d'avance, et aussi d'une « Table Gardée » sur laquelle est inscrit l'avenir, ou plutôt tout ce qui est possible et tout ce qui se réalisera. Ce Livre divin n'est autre que la Toute-Possibilité, à différents degrés : premièrement, c'est l'Infini lui-même, qui relève de l'Essence ou du Sur-Etre, et dont l'Etre — le Dieu personnel — ne peut pas ne pas accepter les données ; deuxièmement, c'est l'Infinitude en tant qu'elle appartient à l'Etre, et c'est alors la Toute-Possibilité au degré, non purement principiel et potentiel, mais archétypique et virtuel ; troisièmement, c'est l'Illimitation de l'Existence, donc la Toute-Possibilité manifestante et manifestée, ou le Logos qui projette les possibilités et le monde qui les réalise.

Dieu ne peut pas ne pas accepter les données qui résultent de l'Essence, avons-nous dit ; néanmoins Il ne peut pas, lui qui est personnel, vouloir tous les maux d'une façon positive et expresse ; mais Il veut, et « doit vouloir » de par sa propre nature, que « l'Ecriture s'accomplisse », et Il peut toutefois en déterminer les modalités. Car un autre mystère est la

---

26 C'est ce qu'exprime le Koran par ces termes : « Mais s'ils (les damnés) étaient ramenés (sur la Terre), ils reviendraient à ce qui leur était interdit... » (Sourate, *Les Troupeaux.* 28.)

27 Dans le Christianisme, la théologie est indécise en ce qui concerne la prédestination, non, en soi, mais quant à l'intention de Dieu, laquelle selon les uns est indépendante des mérites humains, et selon les autres est plus ou moins fonction de ces derniers, ou l'est dans certains cas ; mais c'est la première de ces opinions, soutenue d'ailleurs par Saint Augustin et saint Thomas, qui a finalement prévalu, ou qui du moins l'emporte sur les autres. Les Catholiques reprochent aux Protestants de se croire certains de leur salut ; outre que la plupart des Catholiques, qui ignorent la théologie, n'ont pas une autre attitude, cette certitude est en fait un élément plus méthodique que dogmatique — du moins chez les personnes pieuses — et elle rejoint curieusement la certitude analogue des Amidistes.

relativité de certaines possibilités inscrites dans le « Livre », c'est-à-dire qu'il est des choses qui doivent être d'une manière absolue, et d'autres qui peuvent ne pas être, du moins quant au mode et qui, par conséquent, peuvent changer de forme ou de niveau, sans quoi il serait inutile de demander à Dieu des faveurs. La coutume islamique de prier Dieu, dans une nuit du Ramadan, de changer en bien le mal qui est inscrit sur la « Table Gardée », n'aurait aucun sens. Dieu est souverainement libre, ce qui implique qu'il y a une marge de liberté même dans la fixation des destins.

*
* *

Donc, contrairement à ce que semblent entendre les zélateurs omnipotentialistes — ceux qui veulent tout expliquer par le Pouvoir divin — la Toute-Puissance de Dieu ne coïncide pas avec la suprême Toute-Possibilité ; la Toute-Puissance — déjà relative puisque située au degré de l'Etre et comprise par-là dans *Mayâ* — a tous les pouvoirs sur les manifestations de la Possibilité suprême, mais celle-ci — qui précisément relève de l'Absolu — échappe par là même à la juridiction ontologique de la dite Puissance [28]. Dieu a tout pouvoir sur tel mal, mais nonsur le mal comme tel ; Il peut ne pas créer tel monde, mais II ne peut pas ne pas créer le monde comme tel ; Il ne peut pas faire que l'Absolu ne soit pas absolu, que l'Infini ne soit pas infini, que le monde ne soitpas le monde ; que Dieu ne soit pas Dieu. Si « Je fais grâce à qui Je fais grâce, et Je fais miséricorde à qui Je fais miséricorde » (Exode, XXXIII, 19), c'est parce que les choses et les créatures sont ce qu'elles sont, de par leur possibilité. L'attitude de Dieu envers une créature est, en dernière analyse, un aspect de cette créature.

Au point de vue de la Vérité totale, il y a une interdépendance entre la personne humaine et le Dieu personnel, qui s'explique par leur solidarité en *Mâyâ ;* les exotéristes ont logiquement le tort — mais peuvent-ils faire autrement ? — de prêter à la Divinité-Maya les caractères du pur *Atmâ,* du pur Absolu. D'où l'image d'un Dieu à la fois anthropomorphe et incompréhensible parce que forcément contradictoire ; image couplée avec celle d'un homme sensé être incapable de connaissance autre que sensorielle, et tenu dans les limites d'une pieuse inintelligence par des arguments fondamentalement moralistes.

Au demeurant, autre chose est le légitime besoin de causalité de l'homme discipliné et intuitif, et autre chose est l'insatiable curiosité de l'homme mondain et sceptique ; c'est à ce dernier qu'on doit opposer une fin de non-recevoir en se référant à la grandeur de Dieu et à la petitesse de l'homme, d'autant que l'esprit extériorisé et extériorisant ne sera jamais satisfait et n'a même pas intérêt à l'être. Quoi qu'il en soit, la Bible et le Koran nous apprennent que les anciens Proche-Orientaux avaient incontestablement, à côté de leurs qualités d'hommes entiers, quelque chose de terre-à-terre, de versatile et de révolté — ils ne furent certes pas seuls à avoir ces faiblesses —, ce qui ajoute une justification aux arguments omnipotentialistes de la part des Ecritures.

*
* *

---

28 Nous l'avons sans doute fait remarquer plus d'une fois et nous y reviendrons peut-être encore, mais il n'est guère possible, dans l'enchevêtrement des informations doctrinales, de se souvenir de tout ce qui a déjà été exprimé, au double point de vue du contenu et de la forme ; d'autant que la tentation intellectuelle est grande de préciser ce qui exige un maximum de clarté.

Selon la logique des zélateurs obédientialistes, l'homme est « esclave » (*abd*) de la même manière inconditionnelle que Dieu est « Seigneur » (*Rabb*) ; d'après cette façon de voir, l'homme n'a son intelligence que pour constater, par l'étude de la Révélation, ce que Dieu a déclaré bon ou mauvais ; non pour comprendre ce qui est bon ou mauvais en soi et ce que, par conséquent, Dieu a déclaré tel. Par excès de piété, — d'une piété qui entend prêter un caractère absolu à une chose forcément relative et conditionnelle, à savoir l'obéissance, — on ne sent même pas qu'il est absurde de nous dire que Dieu est juste ou compatissant, tout en proclamant dans le même souffle que c'est Dieu qui décide de ce qu'est la justice et la compassion.

Une conséquence de l'anthropologie pour ainsi dire esclavagiste de certains est l'exagération, non de l'enfer mais du risque d'y tomber, risque attribué même auxhommes les plus pieux ; et cela en dépit d'une accentuation corrélative aussi intense du motif d'espérance, de pardon, de divine Clémence. Sans doute, la perspective de Miséricorde rétablit l'équilibre dans la doctrine eschatologique globale, mais elle n'abolit pas pour autant les excès de la perspective opposée, ni l'incompatibilité entre les deux thèses ; car s'il est vrai que Dieu a créé les pécheurs pour pouvoir leur pardonner, comme le rapporte Ghazâlî, et que désespérer de la Miséricorde est un péché plus grand que tous les autres péchés accumulés, comme le veut le khalife Alî, il ne peut pas être vrai également que de saints hommes comme Abu Bakr et Omar aient eu raison — à supposer que l'information soit exacte — de regretter leur naissance humaine à cause de la rigueur du Jugement. Une même doctrine ne peut pas nous citer en exemple un saint qui se serait senti heureux de ne passer que mille années en enfer, et en même temps nous assurer que Dieu pardonne au croyant repenti même si la masse des péchés s'étend jusqu'au ciel ; et une même morale ne peut pas, en bonne logique, nous assommer de menaces eschatologiques objectivement désespérantes tout en nous enjoignant de jouir de tels plaisirs « licites » de la vie, et non des moindres.

En ce qui concerne l'attribution, à l'être humain, d'un caractère exclusivement « obéissant », — à un degré qui équivaut à lui enlever pratiquement sa prérogative d'homme, — nous dirons tout d'abord que l'homme doit obéir quand il doit accepter un destin, ou un dogme *a priori* incompréhensible, — mais toujours garanti par d'autres dogmes, compréhensibles et fondamentaux ceux- ci, — ou quand il doit se soumettre à une loi ou à une règle ; mais il n'obéit pas quand il distingue une chose d'une autre ou qu'il constate que deux et deux font quatre. En tout état de cause, l'argument décisif en cette matière est le suivant : le fait que l'homme peut concevoir le Sur-Etre prouve qu'il ne saurait être sous tout rapport un « serviteur » (*abd*), et qu'il y a quelque chose en lui — soit en principe seulement soit aussi en fait — qui lui permet de ne pas réduire son activité spirituelle à l'obéissance pure et simple ; c'est ce qu'exprime le titre de « vicaire » (*khalîfah*) donné à l'homme par le Koran, et c'est ce qu'exprime également le fait que, toujours selon le Koran, Dieu insuffla dans l'homme « de son Esprit » (*min Rûhihi),* lui octroyant ainsi une participation réelle à l'Esprit divin ; ce qui, comme le phénomène général de la déiformité humaine, exclut une nature capable uniquement de soumission, donc de servitude[29]. En d'autres termes, l'esprit humain est essentiellement doué d'objectivité; l'homme est capable — n'en déplaise aux relativistes — de sortir de sa subjectivité, et ceci est en rapport avec sa capacité de concevoir le Sur-Etre, donc de transcender le régime de l'Etre créateur, révélateur et légiférant : de transcender intellectuellement et contemplativement le « Moi » divin, l'auto-détermination du suprême Soi.

---

29 Un autre exemple de ce qu'on peut appeler, à bon droit et sans abus de langage, la « dignité humaine », est le titre d'« ami de Dieu » (*khalîl Allâh*) conféré par l'Islam à Abraham. Et quand Jésus parle de « notre Père qui êtes au Cieux », c'est précisément pour indiquer que, si l'homme est « serviteur » sous un certain rapport, il est « enfant » ou « héritier » sous un autre.

Cette dernière remarque nous permet de faire mention de l'aspect suivant du problème : le Soi immanent comprend et l'Etre et le Sur-Etre ; or, transcender le régime de l'Etre en vertu d'une conscience concrète et suffisante du Sur-Etre, — conscience rarissime et par définition unitive à un degré quelconque, — c'est par là-même transcender la Loi, produit de l'Etre législateur ; non la mépriser *de facto,* mais en entrevoir les limites formelles[30]. Il convient de souligner ici, bien que la chose soit évidente, que le Soi immanent est transcendant à l'égard du moi, sans quoi 1 ego serait divin, tandis que le Principe transcendant — conçu objectivement — est immanent à tout ce qui existe, sans quoi il n'y aurait pas d'existence. Et de même que le Soi ne cesse pas d'être immanent et virtuellement accessible à cause de sa transcendance, de même le Principe objectif ne cesse pas d'être transcendant à cause de son immanence ontologique dans la création.

*
* *

Ce que les partisans d'un déterminisme absolu ne remarquent pas, c'est qu'en abolissant les causes secondes au profit d'une seule Cause — ou en n'admettant que celle-ci au détriment de celles-là —, ils compromettent la notion de Liberté divine, car un monde sans liberté aucune, donc sans causalité qui lui soit propre, ne saurait dériver d'une Divinité libre. La puissance causative des êtres et des choses témoigne de la Puissance une, elle ne l'abolit pas ; la liberté de l'homme témoigne de celle de Dieu, en ce sens que l'homme est responsable de ses actes parce que Dieu est souverainement libre. L'Univers n'est pas un mécanisme d'horloge, il est un mystère vivant ; affirmer le contraire revient à nier l'Immanence, qui en dernière analyse est un effet de la Transcendance. Et il est pour le moins contradictoire de maintenir furieusement la dualité absolue « Seigneur et serviteur » tout en déclarant qu'il n'y a que le premier.

Mais il y a plus : un Dieu qui exige l'obéissance doit lui-même obéir à quelque chose, s'il est permis de s'exprimer ainsi ; ce Dieu qui obéit est le « non-suprême » *(apara)* des Védantins, lequel est déjà compris en *Mâyâ*. Un Dieu qui n'a à obéir à rien n'exige pas l'obéissance ; et c'est là la Divinité « suprême » *(Paramâtmâ),* l'Essence « non-qualifiée » (*nirguna*). Dieu ne saurait obéir qu'à sa propre Nature ; il n'est pas question qu'il obéisse à quelque chose qui se situerait en dehors de lui-même.

Ou encore : Dieu-Essence est au-delà du bien et du mal, et II n'est pas un interlocuteur; Dieu-Personne est un interlocuteur, et II aime le bien et nous demande de l'aimer. Un Dieu, qui étant le « Souverain Bien », aime et ordonne le bien, ne saurait être « au-dessus du bien et du mal », pas plus qu'un Dieu qui possède cette indifférence ne peut ordonner ni interdire quoi que ce soit[31].

Au lieu de dire : « Il est impossible que Dieu, qui est le Souverain Bien et qui interdit le mal, veuille, crée et fasse le mal », les omnipotentialistes préfèrent dire : « Il est impossible qu'il existe des choses que Dieu, qui est le Tout-Puissant, ne veuille pas et ne crée pas, fût-ce

30 L'intériorisation de la Loi par le Christ, puis par saint Paul, relève de ce mystère ; intériorisation de la « lettre qui tue », opérée en vertu de l'« esprit qui vivifie ». A noter que dans l'intention du Christ ce transfert de la forme à l'essence n'est pas une « abolition » mais un « accomplissement ». Que le Christianisme, étant une religion, soit devenue « Loi » à son tour, relève d'une tout autre dimension.

31Cette indifférence amorale — non immorale — apparaît dans la notion hindoue de *Lila*, du « Jeu divin » dans et par *Mâyâ*.

un mal ». D'une part, on « personnalise » l'Essence divine, qui est impersonnelle, et d'autre part on « déshumanise » le Dieu personnel.

*
* *

La grande énigme — au point de vue humain — est la question de savoir, non pourquoi le mal comme tel est possible, mais que signifie la possibilité de tel mal ; on peut comprendre le mal abstraitement, mais non concrètement — sauf dans certaines catégories de cas dont la logique est transparente[32] — alors qu'on peut comprendre concrètement le bien sous toutes ses formes, c'est-à-dire qu'on en saisit sans aucune peine la possibilité ou la nécessité. C'est qu'il y a dans le mal tout le mystère de l'absurde, et celui-ci coïncide avec l'inintelligible ; il ne nous reste alors qu'à nous référer à la notion de Toute-Possibilité, mais alors nous sommes de nouveau dans l'abstrait ; phénoménologiquement parlant, non sous le rapport de l'intellection et de la contemplation. La Toute-Possibilité est une chose, ses contenus en sont une autre.

Précisons encore, bien que cela résulte en somme de ce que nous venons de dire, que le mal devient incompréhensible dans la mesure où il est particulier : la possibilité du laid par exemple est saisissable, mais qu'il puisse y avoir telle laideur n'est pas évident, qu'elle soit physique ou morale. Ce qui explique néanmoins d'une certaine manière « telle tare », c'est-à-dire la possibilité — et en fait la nécessité — d'un défaut particulier, concret et non principiel seulement, c'est l'illimitation du Possible, laquelle doit réaliser des possibilités anormales destinées à démentir des impossibilités ; ce que la Possibilité ne peut réaliser — sous peine d'absurdité ontologique — dans les choses en soi, elle le réalise au moins dans les apparences ; sur ce plan, rien n'est « absolument impossible », le « suppléant » de l'impossibilité serait-il des plus anodins.

Une clef pour l'énigme du mal en général est cette fatalité cosmogonique : où il y a forme, il y a non seulement différence, mais aussi possibilité d'opposition effective, suivant le niveau même de coagulation formelle; la chute d'Adam, dit-on, a entraîné celle de toutes les créatures terrestres, elle a actualisé par conséquent des oppositions latentes et introduit dans le monde la lutte et la haine ; donc le mal en tant que privation de charité, parfois combinée avec un excès de droit comme dans le cas d'une juste vengeance qui outrepasse ses limites.

*
* *

Un exemple typique de théologie obédientialiste est la théorie asharite qui, en substance, nie que Dieu ordonne ce qui est bien et interdit ce qui est mal ; elle avance, au contraire, — et nous y avons fait allusion plus haut — que le bien est ce que Dieu ordonne, et le mal ce qu'il interdit ; or s'il en était ainsi, Dieu n'aurait aucun motif d'ordonner ni d'interdire quoi que ce soit, car on n'ordonne pas pour ordonner et on n'interdit pas pour interdire, pas plus qu'on ne permet pour permettre. L'idée d'Asharî, c'est que Dieu « crée » et le bien et le mal, ce qui est pour le moins insuffisant puisque la cause du bien, et partant de la distinction entre le bien et le mal, est non dans l'acte arbitraire d'un Sujet divin déjà teinté de Relativité ou de *Mâyâ,* — à savoir l'Etre créateur et légiférant, — mais dans la Nature même de Dieu ou dans son Essence. C'est en ce sens que le Koran déclare que Dieu « s'est prescrit la

32 Ne pas oublier que certains maux, les fléaux de la nature par exemple, ne sont pas des maux en soi, puisque les éléments, qui les provoquent, sont des biens ; n'empêche que les dégâts, sur le plan humain, ne manifestent rien de positif, tout en ne constituant pas un mal intrinsèque.

Miséricorde » ou qu'il « lui incombe d'aider les croyants » ; il ne dit pas que Dieu « crée » la Miséricorde ensemble avec son contraire ou son absence, sans qu'on puisse comprendre le contenu de ces « créations », ou sans qu'on puisse comprendre autre chose que le fait de la décision divine. Stratégie théologique, pourrions- nous dire : il s'agit en effet, dans l'esprit du théologien, de souligner que « Dieu » — le Sujet divin qui « veut » ceci ou cela — détermine tout et n'est déterminé par rien ; il aurait pourtant suffi de dire que Dieu ordonne ou bénit ce qui est conforme à sa Nature, laquelle est le Souverain Bien et laquelle nous est saisissable, précisément, par ses reflets dans la création. Deux et deux font quatre, non parce que Dieu le « veut », mais parce que cela résulte de son Essence[33] ; et c'est pour cela qu'il le « veut » à l'égard des hommes, en ce sens qu'il le leur rend évident en leur octroyant l'intelligence. Dieu veut nous faire participer à sa Nature parce qu'il est le Souverain Bien et pour aucune autre raison.

On pourrait faire valoir à ce propos que Dieu, s'il est « lié » par sa propre Nature à ce que telle cause engendre tel effet, est, par contre, libre de choisir le genre d'opération d'une part, et ses termes d'autre part ; le choix relève de son Infinitude alors que la cohérence dans l'application de ce même choix relève de son Absoluité. Nous pourrions faire remarquer également — et nous nous répétons en le soulignant une fois de plus — que la liberté est dans le choix et non dans les conséquences de celui-ci, que le bon usage de la liberté présuppose donc la connaissance de ce que notre option implique ; cela est vrai même pour Dieu, nonobstant le fait que sa Toute-Puissance — sa Liberté précisément — implique la capacité d'opérer des exceptions miraculeuses qui néanmoins « confirment la règle ». L'homme, en revanche, ne peut en aucune circonstance choisir un cristal et choisir ensuite que celui-ci ne soit ni dur ni transparent. Quoi qu'il en soit, il ne s'agit pas de nier que les conséquences ou les modalités dérivent de la Volonté divine, il s'agit simplement de relever qu'elles en dérivent d'une autre façon que les causes ou les substances : d'une certaine manière, chaque goutte de pluie est reliée au Vouloir divin du fait qu'elle est une possibilité, mais elle n'y est pas reliée au même titre que l'eau en soi, laquelle détermine toutes ses modalités possibles par sa nature même, et celle-ci est de toute évidence « voulue de Dieu ».

*
* *

Ce que les zélateurs d'un « Droit divin » mal compris semblent ne pas comprendre, c'est qu'en créant l'homme, Dieu s'engage; Il n'est donc plus absolument libre comme Il l'est en soi, et c'est une erreur de dire qu'il est inconditionnellement libre à l'égard de l'homme parce qu'il est inconditionnellement libre en sa propre Nature ; ou qu'ayant créé l'homme selon une certaine intention et partant, selon une certaine logique, Il ne s'est pas engagé. Nous avons lu chez un grand théologien que l'homme doit tout à Dieu mais que Dieu ne doit rien à l'homme, ce qui revient à dire qu'il n'y a aucun rapport logique entre le Créateur et la créature ; qu'en créant l'eau par exemple, Il aurait créé quelque chose qui, à tout instant, pourrait cesser d'être de l'eau ; ou que Dieu n'agit pas justement parce qu'il est juste, mais qu'un acte est juste parce qu'il est accompli par Dieu.

La suraccentuation de la Transcendance mène à la même impasse que celle de la Liberté ou de l'Omnipotence : car s'il y a Transcendance exclusive, donc absolument séparative, il n'y a aucun moyen de savoir que Dieu est transcendant, ou même simplement

33 C'est pour cela que le mot *Haqq*, qui signifie à la fois « Vérité » et « Réalité », est un des noms de Dieu.

qu'il est ; de même que, si Dieu est libre ou tout-puissant sous tout rapport possible, — Il ne l'est que par rapport aux modes de sa création, — Il est libre aussi de n'avoir point les Qualités qui le caractérisent et même de ne pas être Dieu ; *quod absit,* comme nous l'avons fait remarquer plus haut. Mais pour le penseur du type asharite, l'homme n'a pas le choix : puisqu'il ne peut connaître l'absolu- ment Transcendant, il doit se borner à croire et à se soumettre ; or nous aimerions bien savoir pourquoi. Fort heureusement, le sentiment religieux, qui est inné à l'homme, n'est pas fonction des pieux excès de telle théologie, même s'il les accepte sur le plan des abstractions mentales, par simple piété précisément.

S'il existe un monde en face de Dieu et qu'en plus ce monde est différencié, donc multiple, il faut qu'il y ait en Dieu lui-même un principe de projection et de différenciation, et par là de relativité, qui pose les degrés hypostatiques dans l'Ordre divin ou les degrés de réalité tout court, bref un « précédent métaphysique » *in divinis* qui rende possible et le monde et les choses. Quand, par souci d'unitarisme ontologique, on nie cette *Mâyâ* universelle, on aboutit à l'absurdité d'une subjectivité divine à la fois impitoyablement transcendante et paradoxalement anthromorphe ; donc à l'absurdité d'un Dieu qui, par unitarisme, est obligé de se charger de tout ; qui, en l'absence des lois naturelles, doit créer la brûlure d'un feu chaque fois qu'il y en a un ; d'un Dieu qui « crée » les péchés des hommes et qui, en même temps, les punit, excepté quand II décide de ne pas le faire. Tout ceci, nous devons l'admettre pour la simple raison que « Dieu nous en a informés », ce qui, pour les fidéistes, tient lieu d'explication métaphysique, en dépit du fait que Dieu a créé notre intelligence et avec elle nos légitimes besoins de causalité ; la raison d'être de la création de l'homme est précisément le prodige d'une intelligence qui puisse participer à la Nature de Dieu et à ses mystères, et qui, en y participant — et dans la mesure où elle y participe réellement — est la première à savoir que « le commencement de la sagesse est la crainte de Dieu ».

*
* *

En fait, il n'y a pas qu'une logique rationnelle, il y a aussi une logique morale ; et celle-ci, dans ses expressions, peut violer celle-là. L'idée d'un enfer éternel, par exemple, est métaphysiquement absurde ; si elle a été efficace pendant plus de deux millénaires, c'est parce qu'elle a toujours été envisagée selon la logique morale ; cette éternité devient alors l'ombre de la Majesté divine méprisée. Qu'il s'agisse de damnation ou de salvation, l'absurdité n'est que dans l'idée d'une âme immortelle qui commence à la naissance et qui passera son éternité à se souvenir de sa situation terrestre, et ainsi de suite ; elle n'est pas dans un symbolisme moralement plausible et efficace parce que fondé, d'une part sur ce qu'il y a de quasi absolu dans la condition humaine, et d'autre part sur ce qu'il y a de définitif, au point de vue de cette condition, dans les destins d'outre-tombe.

Nous pourrions aussi nous exprimer ainsi : ce que la religion veut obtenir pour ainsi dire « à tout prix », donc éventuellement au détriment de la logique, c'est que l'homme se soumette en toute circonstance à ce que nous pouvons appeler la « volonté de Dieu » : que ce soit le Mystère divin en tant qu'il peut nous être incompréhensible, ou tel destin qui nous trouble, ou en général les aspects d'inintelligibilité du monde. Et ceci donne au langage religieux ou à la formulation théologique un certain droit à l'excessif, voire à l'absurde, l'homme étant ce qu'il est[34]; s'il y a un plan où « la fin sanctifie les moyens », c'est celui de la vie spirituelle à tous les degrés. « Bienheureux ceux qui n'ont pas vu et qui auront cru. »

34 Ce qui nous fait penser au *koan* des Zénistes ; à des formules à la fois insensées et explosives, et destinées à faire éclater l'écorce des habitudes mentales qui empêche la vision du Réel.

Rappelons ici, une fois de plus, la différence entre 1' « homme de foi » et 1' « homme de gnose » : entre le croyant, qui vise en tout l'efficacité morale et mystique au point de violer parfois sans nécessité les lois de la pensée, et le gnostique, qui vit avant tout des certitudes principielles et qui est ainsi fait que ces certitudes déterminent son comportement et contribuent puissamment à sa transformation alchimique. Or, quelles que soient nos prédispositions vocationnelles, nous devons forcément réaliser un certain équilibre entre les deux attitudes, car il n'y a pas de piété parfaite sans connaissance, et il n'y a pas de connaissance parfaite sans piété.

Sans doute, il est des hommes qui ne se sauvent qu'en boitant, et il n'y a certes pas lieu de le leur reprocher, ni de les en empêcher ; mais ceci ne saurait signifier qu'eux seuls se sauvent et que tout le monde doive boiter pour se sauver. Cette remarque vaut indépendamment du fait que, à certains égards, nous boitons tous, et ne serait-ce qu'à cause des aléas de notre condition terrestre.

*
* *

Nous avons eu recours plus d'une fois à la notion bouddhique de *l'upâya,* du « stratagème salvateur » : or *l'upâya,* du fait même qu'il est un moyen « sanctifié par la fin », a un certain droit de sacrifier la vérité à l'opportunité, c'est-à-dire qu'il a ce droit dans la mesure où telle vérité demeure étrangère à sa propre vérité fondamentale et à la stratégie spirituelle correspondante.

L'*upâya,* pour être efficace, doit exclure ; la voie de « Dieu en soi » doit exclure celle de « Dieu fait homme » — tout en devant en garder un reflet dont la fonction sera secondaire — et inversement ; l'Islam, sous peine d'être inefficace, ou d'être autre chose que lui-même, doit exclure le dogme chrétien ; le Christianisme, de son côté, doit exclure l'axiome caractéristique de l'Islam, comme il a exclu dès ses origines l'axiome du Judaïsme, lequel coïncide avec celui de l'Islam sous le rapport envisagé. Les Epîtres de saint Paul montrent comment l'Apôtre simplifie le Mosaïsme dans l'intention d'étayer le Christianisme au double point de vue doctrinal et méthodique ; d une manière analogue, tout ce qui, dans l'imagerie musulmane, choque les Chrétiens doit s'interpréter comme un symbolisme destiné à déblayer le terrain en vue de l'efficacité de *l'upâya* mohammédien. Pour comprendre une religion, inutile de s'attarder à sa polémique extrinsèque ; son intention fondamentale est dans son affirmation intrinsèque, qui témoigne de Dieu et ramène à Dieu. L'imagerie n'est rien, la géométrie sous-jacente est tout.

ECUEILS DU LANGAGE DE LA FOI

On trouve, dans le Christianisme comme ailleurs, des exemples caractéristiques de la suraccentuation de l'aspect « serviteur », en parlant de la nature humaine ; nous disons « suraccentuation », non pour dire qu'il y a des limites à la vertu d'humilité en tant que celle-ci est déterminée par une situation objectivement réelle— sans quoi il y a excès et non norme — , mais pour spécifier qu'une certaine sentimentalité religieuse est toujours prompte à exagérer l'indignité de l'homme, c'est-à-dire à réduire l'homme total et déiforme à l'homme partiel et dévié ; à réduire éventuellement 1' « homme comme tel » à « tel homme ». C'est ce qui apparaît d'une certaine manière dans le fait de supplier Dieu, avant le rite de la Consécration, « de recevoir favorablement cette offrande de vos serviteurs », ou « de faire descendre le Saint-Esprit » sur les espèces eucharistiques et de les changer « par une faveur de ta bonté » au corps et au sang du Christ, et autres formules de ce genre, suivant les liturgies ; c'est-à-dire qu'on donne une allure objective et sacramentelle à une disposition subjective et morale.

Saint Thomas, qui a conscience du problème, pose tout d'abord la question de savoir si la supplication dont il s'agit n'est pas « une prière superflue puisque la Puissance divine produit infailliblement le sacrement », et il répond ensuite, d'une part que « l'efficacité des paroles sacramentelles pourrait être contrariée par l'intention du célébrant », et d'autre part qu' « il n'y a aucune inconvenance à demander à Dieu ce que nous sommes certains qu'il réalisera » ; enfin, que le prêtre prie, non pour que la Consécration soit accomplie, mais « pour qu'elle nous soit fructueuse »[35]. Ces explications sont plausibles [36], mais elles ne rendent pas compte du pourquoi de la formulation elle-même, alors que là est toute la question au point de vue du langage religieux qui nous intéresse ici, et indépendamment des variations liturgiques[37].

Un autre exemple de suraccentuation religieuse est le suivant : Le *Décret* de Gratien (**xn**[e] siècle) stipule que, s'il reste après la Messe des hosties consacrées, les prêtres « doivent être diligents à les consommer avec crainte et tremblement » ; il est vrai que le sens du sacré exclut toute désinvolture, mais ce n'est pas une raison pour s'exprimer de façon à donner l'impression qu'on met un moralisme courroucé à la place de l'espérance à la fois vivifiante et apaisante qui s'impose ici, et dont le fidèle doit être capable sous peine d'être disqualifié pour le rite. Car ce qui prime en pareil cas, ce ne peut être une attitude de « tremblement»[38], c'est, au contraire, un recueillement contemplatif fait de sérénité et de sainte joie ; recueillement

35 En quoi l'Aquinate se fonde sur un texte de saint Augustin, lequel communique à son tour une opinion de Paschase Radbert ; cf. *Somme Théologique*, Troisième Partie, question 83.

36 Sauf peut-être en ce qui concerne la légitimité d'une demande dont l'exaucement est certain, car cette légitimité, si elle est évidente en certains cas, ne nous semble pas l'être dans celui d'un sacrement.

37 En ce qui concerne l'intention sous-jacente — non la forme explicite — des prières eucharistiques, on a fait valoir, non seulement qu'elles s'expliquent par l'indignité de l'homme en soi, mais aussi que la Messe est un « acte communautaire » et qu'il s'agit d'exprimer le sentiment de l'assistance. Sans vouloir nous étendre sur cette question qui est en dehors de notre sujet, nous ferons remarquer que cette conception du rôle plus ou moins sacerdotal de l'assistance laïque est des plus ambiguës et peut donner lieu a bien des abus, en dépit des délimitations théologiques qui diffèrent d'ailleurs d'une confession à l'autre.

38 Attitude qu'un saint Julien Eymard, apôtre de l'adoration du Saint-Sacrement, n'eût pas approuvée. Ajoutons toutefois que nous préférons de beaucoup le tremblement de Gratien à l'impertinence des modernistes.

qui, par définition, se combine avec la crainte révérentielle, certes, mais non au point de réduire toute l'approche à un réflexe de séparation ou d'éloignement. L'expression de Gratien fait sentir en somme ce qu'il y a d'inconsciemment profanateur dans la vulgarisation du sacrement eucharistique, dictée par une piété plus émotive que réaliste, et oublieuse de l'injonction de ne pas donner « aux chiens ce qui est sacré » [39] ; oublieuse du principe que la charité bien comprise est fonction de la vérité, donc de la nature des choses.

En pensant dans ce contexte au calice doré de la Messe, nous nous souvenons d'une expression qui témoigne elle aussi de l' « ostracisme » occasionnel de la sentimentalité religieuse : plus d'une fois, nous avons lu que l'or n'est qu'un « vil métal » alors que l'âme est belle, et autres expressions de ce genre. En réalité, le fait que l'or est de la matière ne le rend aucunement « vil », sans quoi l'hostie consacrée et *a fortiori* le corps du Christ et celui de la Vierge — élevés au Ciel et non détruits — seraient « vils » également, *quod absit ;* aussi faut-il être affecté par une mentalité foncièrement moralisante pour confondre pratiquement une infériorité simplement existentielle avec de la bassesse morale. Le fait même que le calice de la Messe doive être doré dément un tel abus de terminologie, avec l'association d'idées désobligeante qu'il entraîne logiquement ; abus que nous n'aurions pas mentionné s'il n'y avait pas beaucoup d'autres exemples de ce genre dans la pieuse littérature[40], du moins quand le sujet traité invite à de telles confusions ; le « complexe » fondamental étant toujours le mépris de la « chair » au nom de l' « esprit », ou de la nature au nom de la surnature, à tort ou à raison.

Comme nous nous sommes beaucoup référé, dans le chapitre précédent, à la théologie islamique, il vaut sans doute la peine de signaler des écueils qui rendent singulièrement malaisé l'accès à la littérature pieuse de l'Islam, et qui le bloquent même dans bien des cas : c'est notamment une tendance marquée à l'expression elliptique, et aussi, presque corrélativement, une tendance non moins déconcertante à l'hyperbolisme ou même à l'exagération tout court[41]. Ce n'est pas à dire — nous l'avons vu — que le Christianisme soit à l'abri de ce genre d'écueils, mais son langage est en moyenne plus « aryen » que celui de la piété musulmane, donc plus direct et plus ouvert, moins symboliste aussi et moins fleuri, si bien qu'il court moins de risques sous le rapport dont il s'agit. Pour l'Occidental, l'exagération est quelque chose d'intellectuellement inadéquat et de moralement malhonnête ; pour le Proche-Oriental, elle compense sa fausseté par son utilité : elle accentue la vérité en la stylisant, c'est-à-dire qu'elle dégage l'intention intime de l'image qu'elle amplifie ; elle fait presque fonction d'« essentialisation », c'est-à-dire qu'elle apparaît parfois comme « plus vraie » que son objet, en ce sens qu'elle en manifeste la qualité secrète, estompée par le voile des contingences. Le caractère quantitatif — non qualitatif — de l'exagération n'enlève à celle-ci rien de sa force percutante, aux yeux de ceux qui l'acceptent et la pratiquent ; ce qui n'est pas sans rapport, croyons-nous, avec le prestige de l'idée de « puissance », donc aussi avec l'argument d'Omnipotence.

---

39 Il y a, du reste, quelque chose de singulièrement disproportionné ou de « malsonnant » dans le fait de consommer des hosties consacrées pour la simple raison qu'il y en a trop et qu'on ne veut pas les conserver ; il y a là une dissonance qui indique à sa façon la disparité entre le sacrement et l'application qui en est faite ; ou entre la nature du sacrement et une certaine interprétation manquant de réalisme et de souplesse ; c'est sous-estimer Dieu par excès de zèle.

40 Dans cet ordre d'idées, on ignore volontiers la dignité et l'innocence de l'animal, lequel doit faire les frais terminologiques de la déchéance humaine.

41 Nous avons traité de cette épineuse question dans notre livre *Forme et Substance dans les Religions*, chapitres « Quelques difficultés des Textes sacrés » et « Paradoxes de l'expression spirituelle », et plus amplement encore dans les trois premiers chapitres de notre livre *Le Soufisme, voile et quintessence*.

Le symbolisme est le langage primordial, celui de la *Sophia perennis ;* reste à savoir quels sont ses devoirs et quels sont ses droits ; les réponses seront sans doute diverses suivant les tempéraments et les époques.

*

* *

Bien des paradoxes de la littérature islamique, à commencer par les *ahâdith* eux-mêmes, s'expliquent par un ellipsisme soucieux d'un « choc catalytique » en marge de la logique même élémentaire. Le sens commun apparaît alors comme chose « extérieure » et « superficielle », profane si l'on veut, donc comme un manque de pénétration, d'intuition, de subtilité ; le paradoxe même des ellipses est censé stimuler notre instinct des intentions sous-jacentes.

Nous donnerons comme exemple le *hadîth* suivant, dont nous ne pouvons d'ailleurs pas garantir l'authenticité, mais peu importe puisqu'on le cite sans hésitation : « La nourriture la plus pure est celle que nous gagnons par le travail de nos mains ; le Prophète David travaillait de ses propres mains pour gagner son pain. Le commerçant qui conduit ses affaires honnêtement et sans désir de tromper les autres, sera placé dans l'autre monde parmi les Prophètes, les saints et les martyrs. »

A ce discours, d'une absurdité flagrante quant au mot- à-mot, on pourrait objecter tout d'abord que David fut roi et que la question d'un travail manuel ne se posait pas pour lui ; mais on peut néanmoins imaginer qu'il entendait donner le bon exemple à son peuple et qu'il ne considérait pas la royauté comme un travail à rémunérer ; ce point n'a pas grande importance, mais comme l'image d'un roi qui se croit obligé de travailler pour payer sa nourriture est en elle-même absurde, il valait la peine d'en indiquer la plausibilité éventuelle. Mais passons à l'essentiel : un marchand est *a priori* intéressé à gagner autant que possible, et la tentation des fraudes petites ou grandes est dans son métier même[42] ; résister méthodiquement à cette tentation, renoncer donc foncièrement à l'instinct du gain, et cela sur la base de la foi en Dieu, donc d'un idéal spirituel, c'est mourir à un mode de subjectivité ; l'objectivité, qu'elle soit intellectuelle ou morale, est en effet une sorte de mort[43]. Or l'objectivité, qui au fond est l'essence de la vocation humaine, est un mode de sainteté, et elle coïncide même avec celle-ci dans la mesure où son contenu est élevé, ou dans la mesure où elle est intégrale ; le détachement du marchand, par amour de Dieu, est « telle sainteté », et celle-ci, sous le rapport de la substance, coïncide avec la « sainteté comme telle » ; d'où la référence, dans le *hadîth* cité, aux saints et même aux Prophètes[44]. La sentence est scandaleuse au premier abord, mais elle incite à la méditation pour cette raison même.

Que l'ellipsisme dialectique et symboliste puisse donner lieu à bien des abus, ou qu'il puisse faire perdre le sens critique qu'il est pourtant censé stimuler, c'est l'évidence même ; et c'est une tout autre question. Quoi qu'il en soit : « Les dieux aiment le langage obscur », dit un texte hindou. Ils aiment ce langage, non parce qu'ils affectent l'inintelligibilité, mais parce qu'ils haïssent la profanation ; enlevez des âmes le vice de profanité, et les dieux enlèveront de leur langage le voile d'obscurité. Reste à savoir dans quelle mesure l'homme a droit à ce principe ; dans quelle mesure il peut parler au nom des dieux, et comme les dieux.

---

42 L'avidité est même considérée, dans le Koran, comme le vice qui caractérise l'homme déchu : « La rivalité (pour gagner davantage) vous distrait (de Dieu), jusqu'à ce que vous visitiez les tombes... » (Sourate *La Rivalité*, 1 et 2).

43 Nous avons maintes fois rencontré, en Orient, le détachement et la sérénité qui découlent de cette attitude ; et cela chez des commerçants le plus souvent pauvres, la plupart membres d'une Confrérie.

44 Les mots « parmi les Prophètes » indiquent non la localisation céleste, mais l'affinité sous le rapport envisagé, celui du détachement « pour le Visage de Dieu » (*liwajhi 'Llâh*).

*
* *

Mais il n'y a pas que l'expression elliptique à apparence paradoxale, il y a aussi l'expression symboliste, analogique et allusive : nous citerons à cet égard les propos suivants, attribués au khalife Alî[45] : « Si même une seule goutte de vin tombait dans un puits et qu'on le comble et bâtisse ensuite à cet endroit un minaret, je ne monterais point dessus pour faire l'appel à la prière. Si une goutte de vin tombe dans une rivière, et qu'elle se sèche et que l'herbe pousse dans son lit, je ne ferais point paître une bête dedans. » Pris dans leur sens littéral, ces propos sont proprement absurdes parce que contraires à la nature des choses, sous le double rapport du vin et de son interdiction : en réalité, le vin est noble en soi, — comme le prouvent les noces de Cana et le rite eucharistique, — et le Koran ne l'interdit qu'à cause du danger d'ivresse, donc d'irresponsabilité, de bagarre et de meurtre, et pour aucune autre raison ; contrairement à la nature du vin et à l'intention de la Loi, les propos cités signifient en bonne logique, d'une part que le vin est intrinsèquement mauvais, et d'autre part que c'est pour cela que la Loi l'interdit. On dit traditionnellement qu'au Paradis le vin sera permis, et nul n'ignore que le Christ, Moïse, Abraham et Noé buvaient du vin, bref que tous les anciens Sémites le faisaient, comme Juifs et Chrétiens le font encore, et avec honneur ; on sait également le rôle positif que joue en Soufisme le symbolisme du vin[46]. L'absurdité de la parole citée est si flagrante que c'est cette dissonance même qui permet de supposer — ou qui oblige à admettre — qu'il y a là une intention allusive et analogique[47], qu'il s'agit par conséquent non du vin en soi mais du principe négatif ou maléfique de l'ivresse psychique ; ivresse naturelle et individualiste, non surnaturelle et libératrice. C'est cet aspect de l'ivresse qui intervient à un degré quelconque dans la musique profane, ou dans la musique assimilée d'une manière profane ; elle amplifie l'égo au lieu de le dépasser[48]. Il en résulte un narcissisme réfractaire à la discipline spirituelle, une adoration de soi qui est à l'antipode de l'extinction béati- fique dont l'art sacré entend donner un pressentiment ; en écoutant une belle musique, le coupable se sentira innocent. Mais le contemplatif, au contraire, en écoutant la même musique, s'oubliera lui-même en pressentant les essences ; métaphoriquement parlant, il trouvera la vie en la perdant, ou il la perdra en la trouvant. C'est dire que pour le contemplatif, la musique évoque tout le mystère du retour des accidents à la Substance[49]. Mais revenons au *hadîth* d'Alî : en somme, l'acharnement du quatrième khalife contre le vin s'explique quand on admet que le vin c'est pratiquement l'orgueil ; l'enflure narcissienne que l'ivresse produit, n'est en effet rien d'autre que le « péché originel » envisagé sous son aspect luciférien. De même, on

45 A tort ou à raison, mais là n'est pas la question puisqu'on n'éprouve aucun scrupule à les rapporter tels quels. Ce qui importe ici est la multitude et le succès des propos de ce genre et non leur authenticité.

46 Témoin la *Khamriyah*, le célèbre poème mystique d'Omar ibn El-Fâridh. Omar Khayyâm s'étonne, dans ses Quatrains, que le vin soit prohibé ici-bas, alors qu'au Paradis il sera autorisé ; boutade qui n'a de sens qu'en ésotérisme.

47 *Credo quia absurdum est*, comme disait Tertullien.

48 Sauf dans les cas où elle constitue une « consolation sensible » apaisante ou stimulante, et sans prétention ; mais la perspective islamique exclut même cette possibilité, du moins en principe.

49 Le Christianisme est une religion musicale, si l'on peut dire, comme l'indique le rôle important des chants et des orgues dans les églises. L'Islam entend représenter le point de vue opposé, celui de la sécheresse et de la sobriété en vue de la « seule chose nécessaire », mais il compense cette pauvreté par la musicalité de la psalmodie du Koran, et aussi, dans sa dimension soufique, par les poésies, les chants et les danses, autant de manifestations ésotériques du « vin » prohibé par l'exotérisme ; sans parler du rôle prépondérant que joue en Islam la sexualité.

comprend l'acharnement du *hadîth* sur les marchands — que nous avons cité en premier lieu — si l'on tient compte des équations « avidité égale concupiscence » et « concupiscence égale chute » ; c'est encore le « péché originel » qui est visé, mais sous son aspect d'égoïsme avide et avare cette fois-ci. La victoire sur l'« argent » et le «vin» devient la victoire sur le « vieil Adam » : la victoire tout court, celle que personnifient les saints et les Prophètes ; et la nature de ceux-ci n'est autre que la *Fitrah,* la « Nature primordiale » ; celle des élus au Paradis.

APERÇUS DE TYPOLOGIE RELIGIEUSE

L'Absolu peut être approché par deux voies[50], l'une fondée sur « Dieu en soi », et l'autre sur « Dieu fait homme » ; c'est ce qui fait la distinction entre, d'une part l'Abrahamisme, le Mosaïsme, l'Islam, le Platonisme, le Védantisme, et d'autre part le Christianisme, le Râmâïsme, le Krishnaïsme, l'Amidisme, et d'une certaine manière même le Bouddhisme tout court.

La deuxième de ces voies — celle du Logos — est comparable à une barque qui nous mène à l'autre rive : la terre lointaine se fait terre proche, sous la forme de la barque ; Dieu se fait homme parce que nous sommes hommes ; Il nous tend la main en assumant notre propre forme. Ce qui implique, premièrement que l'homme ne puisse se sauver autrement que moyennant cette main tendue de Dieu, et deuxièmement, que l'image du « Dieu en soi » s'estompe dans la mythologie et l'économie salvatrice du « Dieu fait homme ».

La première de ces deux voies se fonde au contraire sur l'idée que l'homme, par sa nature même — déchue ou non —, a accès à Dieu, et que c'est la foi en « Dieu en soi » qui sauve ; mais cette foi doit être intégrale, elle doit englober tout ce que nous sommes, à savoir la pensée, la volonté, l'activité, le sentiment ; c'est ce qu'entendent réaliser les Lois Sacrées, pour la collectivité aussi bien que pour l'individu[51]. L'homme se sauve en se conformant parfaitement à sa nature théomorphe ; la Loi sacrée, c'est ce que nous sommes, essentiellement et partant primordialement.

*
* *

Il est dans la nature des choses qu'aucune des deux voies fondamentales ne puisse exclure tout à fait la vérité de l'autre voie ; la voie du Logos doit trouver sa place secondaire — ne serait-ce qu'à titre symbolique —, dans le cadre de la voie du « Dieu en soi », et inversement. Le Shiisme, avec sa quasi-divinisation d'Alî et de Fâtimah et son imamolâtrie subséquente, projette pour ainsi dire la perspective chrétienne dans l'Islam ; l'Amidisme, avec sa confiance salvatrice en la Miséricorde du Bouddha-Dieu Amida, semble introduire cette même perspective fondamentale dans le Bouddhisme[52]. L'Hindouisme — comme il fallait s'y attendre —, contient les deux perspectives, l'une à côté de l'autre, il est krishnaïte aussi bien que védantin.

---

50 Fût-ce un « Absolu relatif », mais là n'est maintenant pas la question, car tout l'Ordre divin est absolu par rapport à la relativité humaine ; mais non par rapport au pur Intellect, qui dépasse toute relativité — effectivement ou potentiellement — sans quoi nous n'aurions même pas la notion de l'Absolu.

51 Au point de vue de la Loi, est conforme à la vertu, non seulement ce qui sert l'intérêt spirituel et éventuellement aussi matériel de l'individu et de son prochain immédiat, — l'intérêt spirituel étant inconditionnel et le matériel, conditionnel, — mais aussi ce qui sert l'équilibre de la société ; tandis qu'au point de vue de la simple nature des choses, est conforme à la vertu ce qui, sans égard aux besoins de la collectivité, est juste en soi et par là sert tel intérêt spirituel, à condition de ne nuire aux intérêts légitimes de personne.

52 Alors que dans les deux cas, des influences chrétiennes sont totalement exclues. Il s'agit d'archétypes spirituels, non de phénomènes historiques.

Mais les exemples extrêmes du Shiisme et de l'Amidisme sont insuffisants, car il s'agit de retrouver la perspective étrangère non seulement dans telle cristallisation particulariste, mais aussi et même avant tout dans la religion générale : ainsi, le culte du Logos se retrouve dans l'Islam général sous la forme atténuée et pour ainsi dire neutralisée du culte mystique de Mohammed, dont l'expression canonique est la « Bénédiction du Prophète » ; le culte du Logos se retrouve également dans le Bouddhisme général, sous la forme de la quasi-adoration du Bouddha, ce dont l'image classique et universelle du Bouddha est la trace la plus notoire.

De toute évidence, la réverbération inverse existe également, et elle se manifeste, fort paradoxalement, dans le fait que les religions du Logos « fait homme » envisagent, dans une certaine mesure, cet homme comme s'il était le « Dieu en soi » : ils entendent eux aussi réaliser l'humain intégral et primordial moyennant le recours à une Loi, mais toujours en partant de l'idée d'un « Verbe fait chair » et de l'incapacité foncière de l'homme marqué par la chute ; donc sans sortir de leur optique générale et déterminante.

La confrontation entre les deux types de religion, axés l'un sur le Dieu-en-soi et l'autre sur le Dieu-fait-homme, évoque le principe d'un double rapport, non seulement de l'homme à Dieu, mais aussi de l'épouse à l'époux, du peuple au monarque, et autres complémentarités de ce genre. Si notre confrontation des religions nous a montré qu'il y a vers Dieu un accès qui est direct et un autre qui est indirect, nous pourrons en dire autant des situations purement humaines : l'épouse ne peut être subordonnée à l'époux qu'à condition d'être, sur un autre plan, son amie, à savoir sur le plan de leur commune humanité ; de même, c'est une règle élémentaire de la monarchie que le monarque, si d'une part il domine ses sujets, d'autre part doit toujours sauvegarder envers eux un rapport d'homme à homme, comme nous le montrent les exemples des grands rois du passé.

Pour l'Occidental, l'accès à la personnalité du Prophète est comme bloqué par les facteurs suivants : le langage à première vue étrangement « homme moyen », voire « terre à terre » et quelque peu « discontinu » du Prophète ; une certaine complication et quasi-accidentalité de sa vie privée ; et surtout, la prétention canonique de le placer au-dessus du Christ. Aussi l'accès à la personnalité de Mohammed n'est-elle possible — hormis le cas d'une conversion pure et simple, dont le résultat sera l'oubli ou l'incompréhension de la personnalité de Jésus — cet accès, disons-nous, n'est possible que par un détour métaphysique ou ésotérique qui saisit le phénomène à partir de l'intérieur et va de la synthèse à l'analyse, de l'essence à la forme ou de la substance à l'accident. Nous en avons traité en d'autres occasions et nous nous bornerons ici à la constatation suivante, laquelle apparaîtra *a priori* comme une pétition de principe, mais peu importe puisque les conséquences spirituelles, religieuses, culturelles et historiques du phénomène mohammédien en prouvent la légitimité, l'efficacité et la grandeur : contrairement à ce qui a lieu pour le Christ, qui ne fait que passer comme à contre-cœur par l'état humain et qui s'y trouve presque comme un étranger, le Prophète, délibérément retranché de l'Ordre divin — car la raison d'être de l'Islam veut que l'Envoyé soit « l'homme, tout l'homme, rien que l'homme » —, le Prophète donc se situe de plein-pied dans la condition humaine et par là accepte et réalise à la perfection tout ce qui est positivement humain et naturel ; ce qui, pour les Chrétiens, brouille la piste de sa sainteté. Il a essentiellement le sens de la société, alors que le Christ n'envisage que l'homme en soi ; aussi saint Paul, pourtant conscient de l'utilité sociale du mariage, semble-t-il vouloir faire de celui-ci une sorte de punition, comme pour se venger sur l'homme qui n'a pas choisi le célibat en vue du Saint-Esprit, et cela en dépit de ce biais qu'est la sacramentalisation du mariage, laquelle se réfère à l'Esprit Saint et en sollicite la participation. Quoi qu'il en soit, les

formulations dogmatiques et les stipulations éthiques ont forcément quelque chose de brutal, si l'on peut dire ; on n'édifie pas une religion avec des nuances.

Quelque étrange que puisse sembler une telle assertion — qui, dans le cas du Christ, n'aurait aucun sens — Mohammed est le Prophète du « raisonnable » ; d'un raisonnable non médiocre, bien entendu, mais fait de réalisme psychologique et social, et susceptible par conséquent de véhiculer la voie ascendante. Incidemment, mais non rarement, le Prophète savait être aussi « pieusement déraisonnable » que les ascètes chrétiens, et c'est à ces exemples « en marge » que se réfère l'ascétisme ésotérique dont nous avons parlé plus haut ; « en marge » parce qu'étrangers — sinon contraires — au principe de mesure et d'équilibre de la religion commune.

Le Prophète, disent les soufis, réalise la synthèse de toutes les possibilités spirituelles, tandis que chacun des autres « Envoyés » ne représente qu'une seule de ces possibilités, ou du moins n'en accentue qu'une seule. Alors que le message d'« intériorité » ou d'« essentialité » de Jésus — opposé au culte des « observances extérieures » — est univoque et percutant, c'est précisément le caractère de synthèse ou d'équilibre du message mohammédien qui rend plus ou moins « imprécis » le portrait spirituel du Prophète, du moins vu du dehors et en l'absence des clefs nécessaires ; mais pour les Musulmans, ce même portrait est parfaitement intelligible, car ils le conçoivent *a priori* comme l'éventail déployé de toutes les grandeurs et de toutes les beautés, et cela non sur la base d'une abstraction, bien entendu, mais en suivant l'itinéraire complexe des incidents grands et petits qui jalonnent la vie du héros. On pourrait dire qu'en un certain sens la perspective islamique, en ce qui concerne le Messager et la vie spirituelle, va de l'analyse à la synthèse, tandis que la perspective chrétienne au contraire procède de la synthèse à l'analyse, sous les deux mêmes rapports.

Une vérité symbolique n'est pas toujours littérale, mais une vérité littérale est forcément toujours symbolique. Les diverses traditions islamiques concernant le Christ, la Vierge et les Chrétiens, ne sont certes pas à prendre à la lettre — ce qui n'infirme en rien leur intention ou leur symbolisme, précisément — mais quand l'Islam enseigne qu'il y a, et qu'il y a toujours eu, la possibilité du salut en dehors de la personne du Christ, et que celle-ci est une manifestation salvatrice parmi d'autres — ce qui ne signifie pas qu'elle soit comme les autres — la vérité littérale se trouve de son côté, du moins sous ce rapport particulier[53]. Jésus est exclusivement « la Porte » et « la Voie », certes, mais la Porte, ou la Voie, n'est pas exclusivement Jésus ; le Logos est Dieu, mais Dieu n'est pas le Logos. Toute la question est de savoir à quel degré nous acceptons cet axiome et quelles conséquences nous en tirons.

A un tout autre point de vue, il n'y a pas de religion qui ne comporte des éléments pratiquement comparables à ce qu'on appelle, en langage zéniste, un *koan :* à savoir une formule logiquement irritante, destinée à faire éclater l'écorce du mental, non vers le bas, bien entendu, mais vers le haut ; et en ce sens toute religion, par tel aspect ou par tel détail, est une « divine folie », ce que compense d'ailleurs *a priori* l'évidence éblouissante et quasi existentielle de son message global. Le sceptique ou le pédant a beau se heurter à d'inévitables contresens, il y aura toujours dans la religion un élément fondamental qui ne lui laisse pas d'excuse ; mais qui, au contraire, fournit une excuse largement suffisante pour les dissonances du symbolisme religieux.

*
* *

53 Non sous celui de la modalité caractéristique, et réellement unique, que réalise le « Verbe fait chair » ; bien que le Koran reconnaisse que le Christ est « Esprit de Dieu » et qu'il est né d'une Vierge.

Après toutes ces considérations sur une question de typologie religieuse, et en fin de compte sur les énigmes du langage dogmatique en général, nous croyons pouvoir changer de sujet dans le cadre de ce chapitre même, et aborder un problème connexe, celui du rapport — ou de certains rapports — entre l'Occident chrétien et l'Orient musulman ; nous disons « aborder », car il n'est pas question de traiter le problème à fond. Tout d'abord, nous devons signaler le phénomène suivant : il arrive trop souvent que des Occidentaux plus ou moins proches de l'Islam accusent les autres Occidentaux de le méconnaître et de n'entretenir à son égard que des préjugés impardonnables, au lieu de l'étudier avec amour ; ce qui est parfaitement injuste et même proprement absurde, car même en faisant abstraction de tous les préjugés possibles — et les Occidentaux ne sont certes pas seuls à en avoir — c'est un fait que l'Islam rejette les dogmes du Christianisme, met le Koran à la place de l'Evangile, le Prophète à la place du Christ et estime que la religion chrétienne devrait céder sa place à la religion musulmane ; or ces opinions suffisent largement pour rendre l'Islam inacceptable et même odieux aux yeux des Chrétiens. Ce qui importe au point de vue de la vérité totale — nous l'avons dit et nous le répétons — c'est de savoir que les thèses antichrétiennes de l'Islam n'ont fondamentalement qu'une signification symbolique, extrinsèque et « stratégique », et cela en fonction d'une intention spirituelle positive qui est évidemment sans rapport avec des phénomènes historiques. La même remarque s'applique, *mutatis mutandis,* aux thèses chrétiennes cherchant à invalider toutes les autres religions, et ainsi de suite. Dieu a voulu — nous ne pouvons en douter — que des mondes religieux différents et divergents coexistent sur une même planète ; à l'intérieur de l'un de ces mondes, Il ne demande pas de compte sur les autres ; et c'est d'ailleurs avec la même « logique existentielle » que chaque individu croit être « moi ». Si Dieu veut qu'il y ait diverses religions, Il ne peut pas vouloir que telle religion soit telle autre religion, chacune doit donc avoir des barrières solides.

Dans les conditions normales, le Musulman n'a qu'une seule religion, qui l'enveloppe et le pénètre au point qu'il lui est impossible d'en sortir, sauf par apostasie ; on s'étonnera de ce truisme, mais on verra immédiatement sa fonction si nous ajoutons que le Chrétien moyen, au contraire, semble avoir pratiquement trois religions à la fois, d'abord le Christianisme, ensuite « la civilisation », et enfin la « patrie », ou la « nation », ou la « société », ou une autre idéologie politique quelconque, suivant les fluctuations de la mode ou suivant le milieu ; la religion proprement dite est mise dans un coin, les réflexes humains sont compartimentés [54]. Une des causes de ce phénomène est un goût invétéré de la nouveauté notoire déjà chez les Grecs dès l'époque dite classique, et non moins chez les Celtes et les Germains ; donc la tendance au changement et par là à l'infidélité, voire à l'aventure luciférienne ; tendance neutralisée, il est vrai, par plus d'un millénaire de Christianisme. Mais il y a aussi — fort paradoxalement — une cause à cette incohérence culturelle dans la religion elle-même — cause indirecte sans doute mais se combinant à la longue avec la cause que nous avons signalée —, à savoir le fait que la doctrine et les moyens du Christianisme dépassent les possibilités psychologiques de la majorité ; d'où une scission séculaire entre le domaine religieux, qui tend à retenir les hommes dans une sorte de ghetto sacré, et le « monde » avec ses invitations séductrices — irrésistibles pour des Occidentaux — à l'aventure philosophique, scientifique, artistique et autre; aventure de plus en plus détachée de la religion, et en fin de compte se tournant contre elle.

---

54 En ceci, l'Orient a finalement rejoint l'Occident, parfois avec un zèle d'« apprenti sorcier ». En ce qui concerne la dégénérescence générale de l'humanité, elle a été prévue par toutes les traditions, et il serait pour le moins paradoxal de la nier pour l'Orient par souci de traditionalisme.

L'Islam, dira-t-on, est stérile, et il écrase toute initiative créatrice ; peut-être, mais il le « fait exprès » et en connaissance de cause ; car c'est ainsi qu'il a pu maintenir un monde biblique pendant un millénaire et demi en face d'un Occident de plus en plus prométhéen et dangereusement « civilisé ». Sans doute, l'Islam n'a pas pu échapper à la décadence qui a envahi tout l'Orient, à de rares exceptions près — décadence pour ainsi dire passive que n'a pas subi l'Occident, lui qui était entièrement occupé par sa déviation active et créative — mais il n'en a pas moins protégé l'Orient pendant quelques siècles contre le virus civilisationniste ; il en a considérablement retardé l'expansion, et même plus ou moins amorti les effets d'une façon préventive[55]. L'Occident, de son côté, a pu garder, dans le cadre même de sa déviation et indépendamment d'elle, des qualités humaines qui, en Orient, ont été sérieusement entamées, non partout mais dans trop de secteurs, et au point que certains jugements occidentaux bénéficient pour le moins de circonstances atténuantes ; les sentiments de supériorité des colonisateurs n'étaient pas toujours entièrement gratuits[56], comme des défenseurs aussi enthousiastes qu'abstraits de l'Orient aiment à le penser.

Sans doute, l'abus luciférien de l'intelligence qui se retourne contre la vérité, et finalement contre l'homme, est pire que le simple affaissement moral ; mais la surprenante facilité avec laquelle l'Orient décadent s'est solidarisé avec le modernisme occidental, dès qu'il le pouvait, prouve néanmoins qu'il y a entre les deux excès comme une complémentarité providentielle, et que l'affaissement moral, à partir d'un certain degré, est beaucoup moins innocent au point de vue spirituel, et partant au point de vue vérité, qu'on ne l'aurait cru au premier abord ; ou qu'on n'aimerait le croire par amour de la tradition[57]. Au demeurant, adhérer réellement à la tradition c'est y adhérer avec discernement et non par simple routine ; manquer de discernement au point de déserter la tradition dès que les conditions politiques le permettent ou y invitent — ou de subir cette désertion sans protester[58] —, ce n'est pas réellement avoir l'esprit traditionnel, et cela ne témoigne pas d'une mentalité digne d'être citée en exemple ou d'être admirée sans réserves.

D'une manière générale, une des découvertes les plus décevantes de notre siècle est le fait que la moyenne des croyants sous tous les cieux ne sont plus tout à fait des croyants ; qu'ils n'ont plus véritablement la sensibilité conforme à leur religion et qu'on peut leur raconter n'importe quoi. L'humanité se trouve plongée dans le *kali-yuga,* l'« âge de fer », et la plupart des hommes sont au-dessous de leur religion — s'ils en ont encore une — au point de ne pas pouvoir la représenter consciemment et solidement ; il serait donc naïf de croire qu'ils incarnent tel monde traditionnel, c'est-à-dire qu'ils sont ce qu'est celui-ci. A la question de savoir si l'Orient routinier c'est la tradition, on doit répondre oui et non ; on ne saurait, en connaissance de cause, répondre simplement oui, mais il serait sans doute plus inadéquat encore de répondre simplement non, étant donné la complexité du problème. Tout ceci est sans rapport avec la typologie religieuse, dont nous avons parlé au début de ce chapitre, mais

55 Un phénomène qu'il faut signaler ici afin de prévenir les confusions les plus fâcheuses, est le faux traditionalisme qui fait de l'Islam le drapeau d'un nationalisme ultra-moderne et subversif, en introduisant dans le formalisme religieux des idées et des tendances qui sont à l'antipode de la doctrine islamique et de la mentalité musulmane. Des entreprises analogues ont vu le jour dans d'autres mondes traditionnels.

56 Les modernistes orientaux le reconnaissent plus ou moins, mais ils en rendent responsable la tradition, et c'est d'ailleurs en vertu de leur modernisme qu'ils ont intérêt à le reconnaître ; ils vont même jusqu'à reprocher au colonialisme d'avoir maintenu les institutions traditionnelles.

57 On a beau accuser l'Occident de répandre ses erreurs dans le monde entier, encore faut-il quelqu'un qui les accepte. La théologie n'a jamais disculpé Adam parce que c'est Eve qui a commencé.

58 Dans certains cas, on doit tenir compte du fait que ce sont forcément les hommes antitraditonnels qui disposent des moyens techniques et avant tout de l'armement, en sorte que les hommes traditionnels sont sans défense ; mais dans la plupart des cas cette situation générale n'empêcherait pas que les partisans de la tradition manifestent leur résistance. On nous a dit plus d'une fois, en Orient, que tout ce qui arrive est « voulu de Dieu » ; or on aurait pu, dans des situations analogues, faire ce raisonnement dès le Moyen Age et même dès l'Antiquité, et on n'a pas songé à le faire avant cette seconde moitié du xx[e] siècle.

comme le mal procède par excès aussi bien que par privation — et la falsification du bien tient des deux tares [59]—, les caractères formels d'une religion influent forcément, bien que très indirectement et par subversion, sur la genèse de telle dégénérescence particulière ; ce qui se constate dans la décadence orientale aussi bien que dans la déviation occidentale.

Ce qui caractérise fondamentalement cette déviation, que le simple mot « matérialisme » ne saurait définir, c'est un triple abus de l'intelligence : philosophique, artistique et scientifique ; c'est de ce luciférisme — inauguré par la Grèce « classique » puis neutralisé par un millénaire de Christianisme et enfin réédité par la Renaissance — qu'est né le monde moderne, lequel du reste a cessé d'être uniquement occidental, ce qui ne saurait être la faute des seuls Occidentaux.

Il y a, de toute évidence, partout une différence décisive de qualité entre les hommes spirituels et les hommes mondains, ou entre les traditionnels et les antitraditionnels, les orthodoxes et les hétérodoxes ; mais il n'y en a pas, au point de vue de la valeur humaine globale, entre l'Orient et l'Occident. Si *a priori* l'Occident a besoin de l'Orient traditionnel, celui-ci a besoin *a posteriori* de l'Occident qui a été à son école.

59 La falsification résulte du péché d'orgueil : falsifier un bien, c'est l'accaparer pour soi, le subordonner à une fin qui lui est contraire, donc le vicier par une intention inférieure. L'orgueil, comme l'hypocrisie qui l'accompagne, ne saurait produire que la falsification.

ENIGME ET MESSAGE D'UN ÉSOTÉRISME

L'ésotérisme islamique présente une énigme du fait que, à première vue, on peut se demander à bon droit quelle est son origine et même quelle est sa nature spécifique. En effet, si l'on admet, d'une part que le Soufisme est l'ésotérisme, et d'autre part qu'il s'est manifesté dès les débuts de l'Islam, on est perplexe devant le phénomène suivant : l'Islam est une religion légaliste qui ignore l'ascétisme, tandis que le Soufisme, au contraire, est expressément ascétique ; la question se pose alors : quel est le rapport logique, organique et historique entre deux traditions apparemment aussi divergentes, bien que de même origine ? Il n'est pas surprenant que la plupart des islamisants occidentaux aient supposé [60] que le Soufisme était d'origine chrétienne ou hindoue ; l'opinion est totalement fausse, mais elle bénéficie de circonstances atténuantes du fait de la quasi- incompatibilité entre les excentricités théoriques ou pratiques de l'ascétisme soufi et le message de sobre équilibre du légalisme musulman.

Bien que l'ascétisme ne coïncide nullement par sa nature même avec l'ésotérisme, on doit dire, dans le cas de l'Islam et en tenant compte des intentions profondes, que l'incompatibilité entre le légalisme religieux et l'ascétisme soufi n'est autre, au fond, que celle qui a opposé partout et toujours la religion commune avec la dimension initiatique. Cette incompatibilité, due à la différence des niveaux et des finalités, va certes de pair avec une compatibilité compensatoire — fondée, elle, sur l'identité du symbolisme traditionnel et des tendances psychologiques et morales — mais elle n'en est pas moins inévitable du fait qu'il y a entre la forme et l'essence, non seulement analogie et continuité, mais aussi opposition et discontinuité[61]. Au point de vue de la religion musulmane, l'ascétisme n'a pas de sens, sauf sous la forme légale qui sagement le canalise et le délimite, soit par les diverses interdictions — alimentaires et sexuelles surtout[62] — soit par le jeûne annuel du Ramadan ; au point de vue du Soufisme par contre, ou bien les pratiques extérieures sont secondaires — c'est la perspective intériorisante de la gnose, laquelle s'affirme du reste rarement —, ou bien elles sont des éléments d'ascèse qu'il est bon de multiplier et d'amplifier, voire d'exagérer, comme le veut le Soufisme moyen. Parallèlement à l'ascétisme, il y a l'approfondissement des vertus qu'il est censé opérer et qui, en réalité, ne dépend pas forcément de lui ; cet approfondissement peut, suivant les niveaux, soit affiner les qualités morales, soit ouvrir le cœur aux lumières immanentes.

Non seulement les témoignages historiques, mais aussi la simple nature des choses — que nous venons de caractériser sous le rapport dont il s'agit ici — nous obligent à admettre que le Prophète a institué deux courants traditionnels relativement différents, à la fois

60 Avant Massignon et Nicholson tout au moins.

61 La preuve que cet aspect d'opposition se manifestait dès l'origine, nous est fournie par cette confidence d'Abû Hurayrah : « J'ai gardé précieusement dans ma mémoire deux trésors de connaissance que j'avais reçus de l'Envoyé de Dieu. L'un, je l'ai rendu public ; mais si je divulgais l'autre, vous me trancheriez la gorge. » On trouve une sentence strictement analogue dans l'Evangile de saint Thomas. *Spiritus ubi vult spirat*.

62 Il y a aussi l'interdiction — plus ou moins relative — de la musique, de la poésie, de la danse ; l'ésotérisme passe outre, en vertu de son aspect d'opposition, lequel en réalité se réfère simplement à la nature des choses, donc aux valeurs intrinsèques et non légales ou conventionnelles.

solidaires et divergents : légal, commun et obligatoire l'un, et ascétique, particulier et vocationnel l'autre. Une question se pose alors, bien que nous en ayons déjà effleuré la réponse : si les plus anciens témoignages de ce qui, plus tard, a été appelé « Soufisme » (*taçawwuf*) indiquent un ascétisme et rien d'autre, et si, en fait, l'ésotérisme islamique se reconnaît dans cet ascétisme, quel est le rapport entre ce dernier et les réalités de l'ésotérisme ? La réponse est simple dès lors qu'on tient compte du fait que tout ésotérisme comporte une voie purgative : si les qualités du « serviteur » — du sujet contingent et imparfait — doivent « s'éteindre » ou « disparaître » *(fana)* pour laisser pénétrer les Qualités du Seigneur — du Sujet absolu et parfait — l'individu humain doit, de toute évidence, se soumettre à des disciplines qui favorisent, sinon effectuent, ce processus initiatique et alchimique. Mais cette façon d'envisager les choses exclut, sans aucun doute, cette perspective du mérite renforcée par un individualisme volontariste et sentimental, qui apparaît si souvent dans ce que nous avons appelé le Soufisme moyen, et qui, en fait, réduit une alchimie purgative à une mystique pénitentielle.

*
* *

L'ésotérisme comporte trois dimensions inégales qui se combinent à différents degrés, suivant les niveaux et les tempéraments, à savoir : premièrement, la dimension ascétique, celle que le Soufisme revendique précisément et dans laquelle il semble se reconnaître ; deuxièmement, la dimension invocatoire, laquelle englobe tout ce que le Soufisme entend par *Dhikr,* « Souvenir (de Dieu) » ; et troisièmement, la dimension intellective, laquelle comprend les vérités métaphysiques et exige le discernement, la méditation et la contemplation. Or l'accentuation abusive de la première dimension entraîne l'affaiblissement de la troisième, et inversement, mais sans qu'il y ait symétrie ; car dans le second cas la dimension ascétique n'est pas privée de ses qualités, elle est simplement rendue superflue — à un certain degré — par les résultats concrets de la gnose, comme la perspective de « crainte », la *makhâfah,* devient forcément plus transparente et plus sereine par les effets de la perspective de « connaissance », de *ma'rifah*[63].

La dimension intermédiaire, que nous pourrions qualifier de « sacramentelle » à cause de l'usage qu'elle fait de formules sacrées et de Noms divins, est pour ainsi dire neutre : en elle les deux autres dimensions — « périphérique » la première et « centrale » la troisième — se rencontrent et se combinent. La troisième dimension transcende la religion extérieure d'une part par la doctrine, qui se fonde sur les idées d'« Unité absolue » *(Wahdâniyah)* ou d' « Essence » (*Dhât*), — de « Sur-Etre » si l'on veut, dans le sens de *Paramâtmâ,* — puis de « Voile » (*Hijâb*) dans le sens de *Mâyâ,* enfin d'« Union » (*Ittihâd*) dans le sens de *Moksha ;* d'autre part, cette dimension de gnose dépasse la religion commune par sa finalité particulière — celle qu'exprime précisément le terme *d'Ittihâd* — laquelle transcende la seule quête du salut élémentaire. D'où certaines expressions paradoxales telles que le mépris du Paradis, qu'il ne faut pas prendre à la lettre, car l'Union suprême n'exclut pas sous tout rapport le Paradis des houris, pas plus que chez *l'Avatâra* la nature divine n'exclut la nature humaine.

D'une part, on dira avec raison que l'ascétisme et la morale ne sont pas en soi de l'ésotérisme, et on n'aura pas tort de refuser a priori l'équation « ascèse égale ésotérisme »

63 « Ce n'est pas moi qui ai laissé le monde, c'est le monde qui m'a laissé » ; sentence-clef que nous avons citée plus d'une fois.

faite pratiquement par nombre de soufis ; mais d'autre part, on devra néanmoins accepter le fait qu'en Islam l'ascétisme appartient, techniquement et traditionnellement, au seul ésotérisme et que, par conséquent, l'équation dont il s'agit a une justification de facto dont on ne peut pas ne pas tenir compte.

*
* *

L'équation apparemment problématique — mais en réalité elliptique — « ésotérisme égale ascèse » signifie en substance : l'ésotérisme c'est l'élimination des entraves individuelles qui empêchent ou « voilent » dans l'âme le rayonnement du divin Soi. Les formulations concrètes de l'équation sont par exemple les suivantes : « Le Soufisme (*taçawwuf*), c'est le jeûne » ; « le Soufisme, c'est le silence » ; « le Soufisme, c'est la solitude » ; « le Soufisme, c'est la pauvreté » ; et autres expressions de ce genre. Chacune de ces notions négatives a la signification implicite de l'éloignement d'un obstacle, en vue du « dévoilement » de la Réalité une[64].

Cette insistance d'un ésotérisme sur la dimension ascétique, qui n'est pourtant que secondaire et conditionnelle, ne s'expliquerait pas si cet ésotérisme ne s'adressait pas à une grande collectivité, et non à une élite restreinte seulement ; car dans ce dernier cas, l'ésotérisme se définirait par son essence, à savoir une doctrine métaphysique intégrale ; et celle-ci n'est spirituellement opérante que pour les « pneumatiques », non pour les « psychiques » ; donc pour une minorité, non pour la majorité. Cette idée d'un ésotérisme s'adressant d'emblée à tous paraîtra fort paradoxale et même hétérodoxe à certains qui ont de l'ésotérisme une idée trop systématique et en fait irréaliste, mais elle témoigne d'une possibilité qui est dans la nature des choses, c'est-à-dire qu'un ésotérisme vulgarisé tire sa justification d'une certaine efficacité. Au demeurant, nous n'avons même pas le choix : force nous est de prendre acte du phénomène historique tel qu'il est, et d'accepter l'existence d'un ésotérisme qui précisément s'adresse en principe à un grand nombre sinon littéralement à tous. Certes, cet ésotérisme « élargi » contient toujours en quelque secteur la sapience authentique ; il comporte ses secrets, mais seulement dans son « noyau » (*lubb*), non dans son « écorce » (*qishr*) ; il n'est pas lui-même la sapience, mais grâce à son système de degrés d'intériorité la nature spécifique du pur ésotérisme est sauve, là où elle peut et doit s'affirmer.

Comme le prouve d'une part le témoignage de l'Histoire et, d'autre part, le fait de la grande diffusion des Confréries, il y a un ésotérisme qui se prêche ; seule la gnose intégrale ne se prêche pas. Le Christianisme primitif, qui fut un ésotérisme en vertu de sa perspective d' « intériorité », — au détriment de l'extériorité, d'où son hétérodoxie au point de vue de la Loi de Moïse — le Christianisme se répandait par la prédication ; et de même le Soufisme, qui est ésotérique en vertu de sa perspective de « voie », donc de « réalisation », de « transmutation » ; perspective qui est étrangère à la Loi exotérique. Le Soufisme, comme le Christianisme, possède ses mystères et partant ses secrets, mais néanmoins il y a dans les deux cas un message qui s'adresse « à beaucoup » sinon « à tous ».

Donc, qu'on le veuille ou non, la propagande initiatique existe bel et bien et a existé dès les origines[65]; ce qui n'existe pas et n'a jamais existé, c'est la propagande pour les

---

64 Il y a sans doute aussi des définitions positives, telles que celle-ci de Ghazâlî :« Le Soufisme est une saveur » (*dhawq*) ; dans ce cas, l'ellipse se réfère à l'expérience subjective, non à la nature objective, elle a par conséquent un caractère indirect comme les allusions (*ishârât*) ascétiques que nous avons mentionnées.

65 Le Cheikh El-Baddî, au xix[8] siècle, réussit à affilier toute la tribu berbère des Ida Ou-Alî à la *Tarîqah Tijâniyah*; on est loin de l'élitisme initiatique, dont le principe n'est pas rejeté pour autant, là où il s'impose. Et on sait que l'expansion de l'Islam dans l'Inde est due, non à la force des armes, mais à la conversion, due en grande partie à la propagande des Confréries.

doctrines nécessairement secrètes et les moyens particuliers qui leur correspondent ; et même, dans ce cas, la nécessité du secret ou de la discrétion n'est qu'extrinsèque et varie suivant les milieux humains et les conditions cycliques. L'absence d'un moyen terme entre les faces extérieure et intérieure de la tradition ne se conçoit même pas théoriquement, car ce vis-à-vis abrupt ne serait pas viable ; pas plus que le vis-à-vis du monde et de Dieu ne serait concevable sans la présence, d'une part d'un monde céleste et quasi divin et, d'autre part, d'une préfiguration hypostatique du monde en Dieu. C'est ainsi que dans le Soufisme ordinaire un exotérisme raffiné ou intensifié se combine avec un ésotérisme vulgarisé et moralisant, et nous constatons des symbioses analogues dans l'Inde et ailleurs ; même *l'Adwaita Vedântâ* a ses prolongements populaires en milieu shivaïte.

Le mysticisme, ou la mystique, résulte de la tendance à l'approfondissement, à l'expérience intérieure ; il est « surnaturellement naturel » à l'homme, c'est-à-dire qu'il correspond à un besoin inné et se rencontre partout où il y a une religion, le légalisme de celle-ci ne pouvant satisfaire toutes les aspirations. Donc, le mysticisme ne peut pas ne pas être ; une tout autre question est celle de savoir où sont ses niveaux, ses degrés, ses lignes de démarcation[66].

*

* *

Nous avons plus d'une fois eu l'occasion de constater l'intrusion d'attitudes fidéistes dans le domaine du Soufisme ; notre présent contexte nous permet d'en donner un exemple de plus, attribué à tort ou à raison à Ibn Arabî[67], et qui est le suivant : le Koran dit en plusieurs passages que « Dieu s'assit sur le Trône » ; or l'auteur soufi estime, avec les Hanbalites, qu'il ne faut pas chercher à interpréter cette image, donc à la comprendre, et il reproche aux uns et aux autres d'avoir voulu voir dans la « Session de Dieu » (*istiwa*) un symbolisme d' « élévation », de « domination » ou de « supériorité » ; il conclut même que tout ceci « n'est que présomption », étant donné que les Anciens n'ont transmis aucun commentaire. Nous pensons, au contraire, que cette omission ne saurait avoir force de loi, pour la simple raison que ce n'est pas le rôle des Anciens de tout expliquer, surtout quand il s'agit de choses évidentes. Or il est évident que le Trône divin ne peut signifier, *a priori,* que ce que signifie un trône tout court : à savoir l'autorité et la royauté, donc la supériorité, la puissance et la justice, et globalement la majesté, si les mots ont un sens ; ce que précisément nos fidéistes semblent contester. C'est-à-dire qu'on veut nous faire admettre que la foi puisse exiger l'acceptation d'une image qui, pour nous, n'a pas de sens et dont il est interdit de chercher la raison d'être ; ou autrement dit, que Dieu puisse nous proposer une image rien que pour nous la proposer, une image donc qui ne signifie rien, et qu'il puisse, par surcroît, en faire une condition *sine qua non* de la foi. En réalité, si Dieu a parlé d'une « session » et non d'un autre acte, et d'un « Trône » et non d'un autre objet, c'est de toute évidence qu'il voulait indiquer quelque chose de déterminé et de compréhensible : s'asseoir sur un trône, c'est assumer une fonction d'autorité à

66 Malgré l'identité foncière, il y a un certain écart entre le Soufisme primitif, qui fut un mysticisme ascétique et empiriste, et le Soufisme doctrinal du Moyen Age, qui usait d'une terminologie largement helléniste. Ibn Arabî fut le premier à formuler la doctrine du « monisme ontologique » (*wahdat el- Wujûd* = « unicité du Réel »), ce qui peut expliquer, à part d'autres raisons peut-être moins plausibles ou en tout cas controversées, le titre honorifique de *Shaykh el-akbar* que d'aucuns lui décernent.

67 *Cf. La Profession de Foi*, traduction R. Deladrière. Quelqu'un nous a fait remarquer que ce traité n'est pas d'Ibn Arabî mais de l'un de ses disciples, ce que nous croyons volontiers, mais la question est sans importance ici.

l'égard d'un individu ou d'une collectivité donnés ; certes, Dieu possède l'autorité dans et par sa nature intrinsèque même, Il la possède par conséquent d'une manière immuable, mais II ne l'actualise qu'à partir du « moment » cosmogonique où le partenaire singulier ou collectif existe ; c'est là le sens de la « Session divine ».

En tout état de cause, prétendre que le seul commentaire (*ta'wil*) légitime d'une expression sacrée soit l'enregistrement du mot, est une contradiction dans les termes ; autant dire que la traduction d'un mot étranger est dans le simple phénomène du son.

*
* *

L'Islam tout court offre au croyant des idées et des moyens qui permettent d'accéder au Paradis, à la condition que leur acceptation et leur mise en pratique soient sincères ; le Soufisme, de son côté, présente le néant de notre contingence — au regard de l'Absolu — sous des couleurs morales qui en fait — qu'on le veuille ou non — nous ramènent à la conception augustinienne et luthérienne de la corruption irrémédiable de la nature humaine. Certes, la conscience d'incommensurabilité entre le contingent et l'Absolu prépare la réalisation initiatique du Soi à partir du moi ; mais sa présentation individualiste, volontariste et sentimentale, d'une part n'a rien à voir avec la gnose, et d'autre part, introduit dans l'Islam un moralisme mystique qui, somme toute, est étranger au sobre réalisme de cette religion ; ce qui explique en grande partie l'hostilité des oulémas et aussi celle des philosophes, eux parfois plus voisins de la sapience que de la simple rationalité. Quoi qu'il en soit, quand des saints regrettent de ne pas être nés oiseaux ou même brins d'herbes, ou qu'ils s'estimeraient heureux de n'avoir à passer que mille années dans le feu infernal, et autres extravagances de ce genre, on peut toujours penser qu'ils se réfèrent, au fond, à la conscience d'incommensurabilité dont nous avons fait mention, laquelle est la première condition de l'alchimie unitive ; de tels symbolismes n'en sont pas moins des plus problématiques, en raison de leur extravagance littérale.

Mais il y a, là aussi, une compensation : si l'écart métaphysique entre le « créé » et 1' « Incréé », ou entre le contingent et l'Absolu, a été traduit en termes d'individualisme moral, le pessimisme anthropologique qui en résulte a pu servir, en fait, de tremplin à une mystique de la Miséricorde et de l'espérance, — ou de la « foi qui sauve » — et cela dans l'Islam aussi bien que dans le Christianisme et, plus loin de nous, dans le Bouddhisme dévotionnel et invocatoire fondé sur la Grâce d'Amitâbha. Car la Miséricorde — ou l'Attraction divine — ne se met en branle qu'en fonction de la conscience que nous avons de notre néant, que cette conscience soit métaphysique ou morale, ou les deux à la fois [68].

*
* *

Ces diverses données permettent d'envisager une interprétation particulière du ternaire *Shariah* - *Tarîqah* - *Haqîqah,* « Loi-Voie-Vérité » : tandis que selon l'usage courant des termes la *Tarîqah* est la Voie, et la *Haqîqah* la Réalité à atteindre, — du moins quand on entend ce dernier terme en connexion avec le précédent, — nous pouvons entendre par *Tarîqah* le vaste domaine du Soufisme moyen, et par *Haqîqah* le domaine restreint du Soufisme quintessentiel, donc de l'ésotérisme proprement dit ; le premier se fondant sur le

68 Il va sans dire qu'une conscience de notre néant métaphysique — mais cette conscience unilatérale ne résume pas toute notre nature — s'accompagne nécessairement d'une conscience morale correspondante, ce qui n'excuse pas les exagérations moralistes de certains, car le caractère quantitatif de ces excès de zèle s'oppose précisément à la qualité métaphysique de la conscience dont il s'agit.

pessimisme anthropologique, l'ascétisme, l'accumulation des pratiques méritoires et un moralisme scrupuleux, et le second, sur la gnose au double point de vue doctrinal et opératif.

Mais revenons au sens propre du mot *Tarîqah :* la « Voie » comporte essentiellement des « Stations », *Maqâmât ;* chaque vertu foncière — donc résistant aux épreuves de la discipline et du destin — est une étape nécessaire dans l'itinéraire vers l'Union ou la « Réalité », *Haqîqah*[69] . Le caractère ascétique du Soufisme primitif, et du Soufisme moyen des siècles suivants, s'explique positivement par cette théorie des « Stations », lesquelles enlèvent progressivement les « voiles » devant la « Réalité » ; en définissant le Soufisme comme une ascèse, on le définit implicitement comme une succession de Stations réalisatrices et libératrices, ce qui correspond parfaitement à la nature spécifique de l'ésotérisme, lequel « transforme » l'homme au lieu de le « sauver » seulement ; ou plutôt, qui le sauve en le transformant, et le transforme en le sauvant.

Le pacte initiatique, en Islam, se rapporte à la guerre sainte ; les initiés sont les « combattants » (*mujâhidûn*) ; la voie initiatique étant, selon le Prophète lui-même, la « grande guerre sainte » (*el-jihâd el-akbar*). Or tous les modes d'ascétisme, — jeûne, veille, solitude, silence, accumulation d'actes méritoires — tous ces modes sont autant de manières de combattre l' « âme qui incite au mal » *(en-nafs el-ammârah*) ; ce qui explique positivement l'association d'idées entre l'ésotérisme et l'ascèse, ou plutôt l'équation qui semble réduire le premier élément au second, mais qui a aussi la signification d'un voilement de ce qui ne se livre qu'au prix d'une épreuve et grâce à une percée de lumière. Comme disait El-Hallâj : « Que nul ne boive le vin s'il n'est pas un héros ; s'il n'a abandonné le sommeil, et que ses paupières ne se ferment plus. » L'énigme du Soufisme, c'est qu'on désigne la chose par le prix qu'elle vaut ; que la valeur céleste s'exprime en termes de sacrifices terrestres.

*
* *

L'Islam tire toute sa force de l'évidence que la vérité de l'Un, donc de l'Absolu, est la vérité décisive, donc la plus importante de toutes ; et que l'homme est sauvé, essentiellement et initialement, par l'acceptation de cette suprême vérité. Cette possibilité d'acceptation de la Réalité transcendante, et la vertu salvatrice de cette acceptation, constituent pour ainsi dire la nature et la vocation de l'homme.

La perspective ésotérique saisit d'emblée que la vérité suprême implique et exige, par sa nature et par sa primauté mêmes, que nous l'acceptions entièrement, donc avec tout ce que nous sommes. L'ésotérisme est à l'exotérisme ce qu'est la sphère au cercle : dans la géométrie de l'Islam, le Soufisme est en principe la troisième dimension, sans laquelle l'Islam est incomplet et après laquelle il n'y en a pas d'autre. Si nous nous référons au ternaire classique *Imân-Islâm-Ihsân* — Foi, Résignation, Vertu spirituelle, — le point géométrique symbolisera le premier des trois éléments, et le cercle, le second ; le troisième approfondira et transposera les deux éléments précédents et réalisera ainsi leur universalité et leur essence. De même pour le ternaire *Sharî'ah-Tarïqah-Haqîqah,* dont nous avons parlé plus haut : alors que le second

69 La *Tarîqah* coïncide avec la « Voie droite » (ascendante : *Çirât mustaqîm)* de la prière canonique ; cette « Voie droite » — aux termes de cette prière (la *Fâtihah)* — est la voie « de ceux à qui Tu accordes ta Grâce » (*an'amta alayhim),* à savoir, selon le sens qui s'impose ésotériquement, les initiés (*mutabârikûn)* ; elle n'est pas la voie descendante « de ceux contre qui Tu es irrité » (*maghdûb alayhim),* à savoir les incroyants et les pécheurs orgueilleux, ni la voie horizontale et zigzagante « de ceux qui errent » (*dâllûn*), lesquels sont ici les croyants profanes et tièdes.

élément prolonge le premier tout en amorçant le troisième[70], celui-ci dépasse leur plan commun et effectue la tridimensionalité universelle.

*
* *

« J'atteste qu'il n'y a pas de divinité hormis Dieu seul, qui n'a pas d'associé » : cette première Attestation établit la distinction, d'abord entre Dieu et ses contrefaçons, ensuite entre Dieu et le monde, et enfin entre *Atmâ* et *Mâyâ,* ou l'Absolu et le relatif ; cette troisième distinction relève de la métaphysique intégrale et partant de la perspective ésotérique puisqu'elle s'applique même à l'Ordre divin, où elle établit une séparation entre 1' « Absolu relatif » — à savoir l'Etre — et le pur Absolu.

« J'atteste que Mohammed est son serviteur et son envoyé » : cette seconde Attestation décrit implicitement ou symboliquement la nature spirituelle de l'homme ; le croyant, à l'instar de Mohammed, est « serviteur » en ce sens qu'il doit se résigner à la Volonté partout présente de Dieu, et il est « envoyé » en ce sens qu'il doit participer à la Nature divine et, par conséquent, la prolonger en quelque sorte, ce que lui permettent précisément les prérogatives de la nature humaine. Le fidéisme musulman exagère volontiers la première de ces qualités au détriment de la rationalité la plus légitime ; aussi faut-il chercher à découvrir dans ses paradoxes, hyperboles et incohérences, les intentions morales et les sous-entendus mystiques[71]. Au point de vue de ce fidéisme, la simple nature des choses n'est rien, l'intention morale ou ascétique est tout; reste à savoir dans quelle mesure la volonté peut et doit déterminer l'intelligence chez le mystique volontariste, et dans quelle mesure au contraire l'intelligence peut et doit déterminer la volonté chez le gnostique ; ce dernier rapport prime évidemment le précédent, en principe sinon toujours en fait.

La résignation à la Volonté divine de tout moment, combinée avec le sens de l'Absolu[72], constitue toute la puissante originalité de la perspective, et partant de la piété, de l'Islam ; le Musulman est tout à fait « lui-même » là où il se sent uni à la Volonté de Dieu. « S'éteindre » ou « disparaître » (*faniya*) dans la Volonté de Dieu, c'est en même temps, et corrélativement, être disponible pour la divine Présence (*Hudhûr*) ; c'est laisser le passage libre pour le rayonnement des Archétypes et de l'Essence ; de ce qui relève de l'« Etre nécessaire » (*Wujûd mutlaq),* non « possible » seulement ; de ce qui ne peut pas ne pas être.

70 En principe mais non en fait, la *Tarîqah* relève entièrement de la dimension ésotérique, la *Haqîqah* étant le but à atteindre ou l'essence toujours présente; l'inétendue du point — dans notre symbolisme géométrique — marque alors la fixation formelle, tandis que la rondeur et du cercle et de la sphère indique la qualité de l'Essence et partant, l'universalité. Selon une autre interprétation — sanctionnée par la tradition le cercle est au contraire le domaine extérieur, celui de la *Sharî'ah ; les* rayons représentent les divers modes de la *Tarîqah ;* le centre est la *Haqîqah.*

71 Donc, il faut user de patience et de charité, sans pour autant manquer de discernement. Ne pas oublier que le don du discernement va facilement de pair avec une certaine impatience : avec le désir sous-jacent d'obliger le monde à être logique, et la difficulté de se résigner spontanément au droit métaphysique du monde à un certain coefficient d'absurdité.

72 Ces deux qualités exprimées par la seconde Attestation correspondent respectivement à la « Paix » (*Salâm)* et la « Bénédiction » (*Çalât*) dans l'Hommage au Prophète *(Çalât alan- Nabî).* On pourrait dire également que la Bénédiction concerne l'Intellect (*spiritus*), et la Paix, l'âme *(anima)*; donc l'illumination et l'apaisement ; la certitude et la sérénité. Et l'on connaît le symbolisme du « cœur purifié » ou « fondu », et de la « poitrine élargie » : le cœur représente l'Intellect sous le double rapport de la connaissance et de l'amour, et la poitrine, l'âme qui se libère de l'« étroitesse » et se réalise par l'« élargissement ». — En ce qui concerne le sens de l'Absolu, que nous avons mentionné, c'est précisément le besoin d'Absolu qui explique — et excuse du moins quant à l'intention — les exagérations qui rendent si difficile l'accès à certains textes musulmans.

ESCHATOLOGIE UNIVERSELLE

L'eschatologie fait partie de la cosmologie, et celle-ci prolonge la métaphysique, laquelle s'identifie essentiellement avec la *sophia perennis*. On peut se demander de quel droit l'eschatologie peut faire partie de cette *sophia,* étant donné que, épistémologiquement parlant, la pure intellection ne semble pas révéler nos destins d'outretombe, alors qu'elle nous révèle les principes universels ; mais en réalité, la connaissance de ces destins est accessible grâce à la connaissance des principes, ou grâce à leur juste application. C'est en effet en comprenant la nature profonde de la subjectivité, et non pas exclusivement par cette voie extérieure qu'est la Révélation[73], que nous pouvons connaître l'immortalité de l'âme, car, qui dit subjectivité totale ou centrale — et non partielle et périphérique comme celle des animaux — dit par-là même capacité d'objectivité, intuition d'Absolu et immortalité[74]. Et dire que nous sommes immortels, signifie que nous avons existé avant notre naissance humaine — car ce qui n'a pas de fin ne saurait avoir un commencement —, et au surplus, que nous sommes soumis à des cycles ; la vie est un cycle, et notre existence antérieure devait, elle aussi, être un cycle dans une chaîne de cycles. Notre existence postérieure aussi peut procéder par cycles, c'est-à-dire quelle y est condamnée si nous n'avons pas pu réaliser la raison d'être de l'état humain qui, étant central, permet précisément d'échapper à la « ronde des existences ».

La condition humaine est, en effet, la porte vers le Paradis : vers le Centre cosmique, qui tout en faisant partie de l'Univers manifesté, se situe néanmoins — grâce à la proximité magnétique du Soleil divin — au-delà de la rotation des mondes et des destins, et par là-même au-delà de la « transmigration ». Et c'est pour cela que « la naissance humaine est difficile à atteindre », selon un texte hindou ; il suffit, pour s'en convaincre, de considérer l'incommensurabilité entre le point central et les innombrables points de la périphérie.

*
* *

Il est des âmes qui, pleinement ou suffisamment conformes à la vocation humaine, entrent tout droit au Paradis : ce sont soit les saints, soit les sanctifiés. Dans le premier cas, ce sont les grandes âmes illuminées par le Soleil divin et dispensatrices de rayons bienfaisants ; dans le second cas, ce sont les âmes qui, n'ayant ni défauts de caractère ni tendances mondaines, sont libres — ou libérées — de péchés mortels, et sanctifiées par l'action surnaturelle des moyens de grâce dont elles ont fait leur viatique. Entre les saints et les sanctifiés il y a sans doute des possibilités intermédiaires, mais Dieu seul est juge de leur position et de leur rang.

---

73 Bien que celle-ci constitue toujours la cause occasionnelle, ou la condition initiale, de l'intellection correspondante.

74 Comme nous l'avons démontré en d'autres occasions, surtout dans notre livre *Du Divin à l'humain*, chapitre « Conséquences découlant du mystère de la subjectivité ».

Toutefois, parmi les sanctifiés — les sauvés par sanctification à la fois naturelle et surnaturelle[75] —, il en est qui ne sont pas assez parfaits pour pouvoir entrer tout droit au Paradis ; ils attendront donc leur maturité en un lieu que des théologiens ont appelé une « prison honorable », mais qui, de l'avis des Amidistes, est plus que cela puisque, disent-ils, ce lieu se situe au Paradis même ; ils le comparent à un bouton de lotus doré, lequel s'ouvre quand l'âme est mûre. Cet état correspond au « limbe des pères » (*limbus* = « *bord* ») de la doctrine catholique : les justes de 1' « Ancienne Alliance », selon cette perspective très particulière, s'y trouvaient avant la « descente aux enfers » du Christ-Sauveur[76] ; conception avant tout symbolique, et fort simplificatrice ; mais parfaitement adéquate quant au principe, et même littéralement vraie dans des cas que nous n'avons pas à définir ici, étant donné la complexité du problème.

Après le « lotus » nous devons envisager le « purgatoire » proprement dit : l'âme, fidèle à sa vocation humaine, c'est-à-dire sincère et persévérante dans ses devoirs moraux et spirituels, ne peut tomber en enfer, mais elle peut passer, avant d'accéder au Paradis, par cet état intermédiaire et douloureux que la doctrine catholique appelle le « purgatoire » : elle doit y passer si elle a des défauts de caractère, ou si elle a des tendances mondaines, ou si elle s'est chargée d'un péché qu'elle n'a pas pu compenser par son attitude morale et spirituelle ni par la grâce d'un moyen sacramentel. Selon la doctrine islamique, le « purgatoire » est un séjour passager en enfer : Dieu sauve du feu « qui II veut », c'est-à-dire qu'il est seul juge des impondérables de notre nature ; ou autrement dit, Il est seul à savoir quelle est notre possibilité foncière ou notre substance. S'il y a des confessions chrétiennes qui nient le purgatoire, c'est au fond pour la même raison : parce que les âmes de ceux qui ne sont pas damnés, et qui *ipso facto* sont destinés à la salvation, sont entre les mains de Dieu et ne concernent que Lui.

Pour ce qui est du Paradis, il faut rendre compte ici de ses régions « horizontales » aussi bien que de ses degrés « verticaux » : les premiers correspondent à des secteurs circulaires, et les seconds, à des cercles concentriques. Les premiers séparent les divers mondes religieux ou confessionnels, et les seconds, les divers degrés dans chacun de ces mondes : d'une part, le *Brahma- Loka* des Hindous par exemple, qui est un lieu de salvation comme le Ciel des Chrétiens, ne coïncide pourtant pas avec ce dernier[77] ; et d'autre part, dans un même Paradis, le lieu de Béatitude des saints modestes ou des « sanctifiés » n'est pas le même que celui des grands saints. « Il y a beaucoup de demeures dans la maison de mon Père »[78], sans qu'il y ait pour autant des cloisons étanches entre les divers degrés, car la « communion des saints » fait partie de la Béatitude[79] ; et il n'y a pas davantage lieu d'admettre

---

75 Ceci n'est pas une contradicition, car la nature spécifique de l'homme comporte par définition des éléments disponibles de sumaturalité.

76 C'est dans ce lieu que Dante place *de facto* — à tout bien considérer — les sages et les héros de l'Antiquité, bien qu'il les associe à *l'Inferno*, pour des raisons de théologie puisqu'ils furent « païens ».

77 Ceux des Paradis hindous dont on est expulsé après épuisement du « bon *karma* » sont des lieux, non de salvation mais de récompense passagère ; des lieux « périphériques » et non « centraux », et situés en dehors de l'état humain puisqu'ils relèvent de la transmigration.

78 Cette parole comporte également, et implicitement, une référence ésotérique aux secteurs célestes des diverses religions.

79 Et spécifions que, s'il y a dans les Paradis des degrés, il y a aussi des rythmes, ce que le Koran exprime en disant que les bienheureux auront leur nourriture « matin et soir ». Il n'y a, du reste, pas de monde sans niveaux hiérarchiques ni cycles, c'est-à-dire sans « espace » ni « temps ».

qu’il n'y ait aucune communication possible entre les divers secteurs religieux, sur le plan ésotérique où elle peut avoir un sens[80].

Avant d'aller plus loin, et en ce qui concerne l'eschatologie en général, nous voudrions faire la remarque suivante : on a souvent fait valoir que ni le Confucianisme ni le Shintoïsme n'admettent expressément les idées d’Au-delà et d'immortalité, ce qui ne signifie rien puisqu'ils ont le culte des ancêtres ; s’il n'y avait pas de survie, ce culte n'aurait aucun sens, et il n'y aurait aucun motif pour un empereur du Japon d'aller informer solennellement les âmes des empereurs défunts de tel ou tel événement. On sait du reste que l’une des caractéristiques des traditions de type chamaniste est la parcimonie — non l'absence totale — des informations eschatologiques.

*
* *

Il nous faut rendre compte maintenant, d’une part de la possibilité infernale, laquelle maintient l'âme dans l'état humain, et d’autre part des possibilités de « transmigration », lesquelles au contraire l'en font sortir. A rigoureusement parler, l'enfer aussi est en fin de compte une phase de la transmigration, mais avant de libérer l'âme vers d'autres phases ou d'autres états, il l'emprisonne « perpétuellement », mais non « éternellement » ; l'éternité n'appartient qu'à Dieu seul, et d'une certaine manière au Paradis en vertu d'un mystère de participation à l’Immutabilité divine. L'enfer cristallise une chute verticale ; il est « invincible » parce qu’il dure jusqu'à l’épuisement d'un certain cycle dont Dieu seul connaît l’étendue. Entrent en enfer, non ceux qui ont péché accidentellement, avec leur « écorce » pour ainsi dire, mais ceux qui ont péché substantiellement ou avec leur « noyau », et c'est là une distinction qui peut ne pas être perceptible du dehors; ce sont, en tout cas, les orgueilleux, les méchants, les hypocrites, donc tous ceux qui sont le contraire des saints et des sanctifiés.

Exotériquement parlant, l’homme est damné parce qu’il n’accepte pas telle Révélation, telle Vérité, et n’obéit pas à telle loi ; ésotériquement, il se damne lui-même parce qu’il n'accepte pas sa propre Nature fondamentale et primordiale, laquelle lui dicte telle connaissance et tel comportement[81]. La Révélation n'est que la manifestation objective et symbolique de la Lumière que l’homme porte en lui-même, au fond de son être ; elle ne fait que lui rappeler ce qu'il est, et ce qu’il devrait être puisqu'il a oublié ce qu'il est. Si toutes les âmes humaines, avant leur création, doivent attester que Dieu est leur Seigneur — suivant le Koran[82] — c'est parce qu’elles savent « préexistentiellement » ce qu'est la Norme ; exister c'est, pour la créature humaine, savoir « viscéralement » ce qu'est l'Etre, la Vérité et la Loi ; le péché foncier est un suicide de l'âme.

---

80 Cette possibilité de communication interreligieuse a évidemment un sens aussi quand un même personnage à la fois historique et céleste apparaît dans des religions différentes, comme c’est le cas des Prophètes bibliques ; bien que leurs fonctions soient alors différentes suivant la religion où ils se manifestent.

81 « Dieu ne fait pas tort aux hommes, mais les hommes se font tort à eux-mêmes. » (*Koran*, Sourate *Yûnus*, 44.)

82 « Et quand ton Seigneur tira une descendance des reins des fils d’Adam, et qu’il leur fit témoigner contre eux-mêmes : Ne suis-Je pas votre Seigneur ? — Ils dirent : Oui, nous en témoignons. — (Et cela) afin que vous ne disiez pas, au Jour de la Résurrection : Nous avons été inconscients de cela. — Ou que vous ne disiez : Nos ancêtres ont donné autrefois des associés (à Dieu) ; (or) nous sommes leurs descendants... » (Sourate *Les Elévations*, 172 et 173) — Ces créatures pré-existentielles sont les possibilités individuelles contenues nécessairement dans la Toute-Possibilité, et appelées à l'Existence — non produites par une Volonté morale — par le Rayonnement existenciant.

Il nous reste à parler d'une autre possibilité de survie, à savoir la « transmigration »[83], laquelle reste totalement en dehors de la « sphère d'intérêt » du Monothéisme sémitique, lequel est une sorte de « nationalisme de la condition humaine » et pour cette raison n'envisage que ce qui concerne l'être humain en tant que tel. En dehors de l'état humain, et sans parler des anges et des démons,[84] il n'y a pour cette perspective qu'une sorte de néant ; être exclu de la condition humaine équivaut, pour le Monothéisme, à la damnation. Il y a pourtant, entre cette façon de voir et celle des transmigrationnistes — Hindous et Bouddhistes notamment — un point de jonction, et c'est la notion catholique du « limbe des enfants » où sont censés séjourner, sans souffrir, les enfants morts sans baptême ; or ce lieu, ou cette condition, n'est autre que la transmigration, en d'autres mondes que le nôtre et par conséquent à travers des états non humains, inférieurs ou supérieurs, suivant les cas[85]. « Car large est la porte et spacieuse la route qui conduit à la perdition, et nombreux sont ceux qui s'y engagent » : comme, d'une part, le Christ ne peut pas vouloir dire que la plupart des hommes vont en enfer, et comme, d'autre part, la « perdition » en langage monothéiste et sémitique signifie aussi la sortie de l'état humain, on doit conclure que la parole citée concerne en fait la masse des tièdes et des mondains, qui ignorent l'amour de Dieu — y compris ceux des incroyants qui bénéficient de circonstances atténuantes —, et qui méritent sinon l'enfer, du moins l'expulsion de cet état privilégié qu'est l'homme ; privilégié parce que donnant immédiatement accès à l'Immortalité paradisiaque. Du reste, les « paganismes » n'offraient l'accès aux Champs Elysées ou aux Iles des Bienheureux qu'aux seuls initiés aux Mystères, non à la masse des profanes ; et le cas des religions « transmigrationnistes » est plus ou moins similaire. Le fait que la transmigration à partir de l'état humain débute presque toujours par une sorte de purgatoire, renforce évidemment l'image d'une « perdition », c'est-à-dire d'une disgrâce définitive au point de vue humain.

Le baptême des nouveau-nés a pour but — hormis sa finalité intrinsèque — de les sauver de cette disgrâce, et il a *de facto* pour effet de les maintenir, en cas de décès, dans l'état humain qui, dans leur cas, sera un état paradisiaque, si bien que le résultat pratique — visé par le « nationalisme de l'état humain » — coïncide avec la finalité que vise le sacrement pour les adultes ; et c'est avec la même motivation que les Musulmans prononcent dans l'oreille des nouveau-nés le Témoignage de Foi, ce qui, du reste, évoque tout le mystère de la puissance sacramentelle du *Mantra*. L'intention est inverse dans le cas très particulier de la transmigration volontaire des *bodhisattvas,* laquelle ne passe que par des états « centraux », donc analogues à l'état humain ; car le *bodhisattva* ne désire pas se maintenir dans la « prison dorée » du Paradis humain, mais il entend au contraire pouvoir rayonner dans des mondes non

---

83 A ne pas confondre avec la métempsychose, où des éléments psychiques en principe périssables d'un mort se greffent sur l'âme d'un vivant, ce qui peut donner l'illusion d'une « réincarnation ». Le phénomène est bénéfique ou maléfique, suivant qu'il s'agit d'un psychisme bon ou mauvais ; d'un saint ou d'un pécheur.

84 L'Islam admet également les *djinn*, les « esprits », tels les génies des éléments — gnomes, ondins, sylphes, salamandres, — et aussi d'autres créatures immatérielles, attachées parfois à des montagnes, des cavernes, des arbres, parfois à des sanctuaires ; intervenant dans la magie blanche ou noire, c'est-à-dire soit dans le chamanisme thérapeutique, soit dans la sorcellerie.

85 Soit « périphériques », soit « centraux » : analogues à l'état des animaux dans le premier cas, et à celui des hommes dans le second ; le fait qu'il y a quelque chose d'absolu dans l'état humain — comme il y a quelque chose d'absolu dans le point géométrique — exclut d'ailleurs l'hypothèse évolutionniste et transformiste. Comme les créatures terrestres, les anges sont, eux aussi, soit « périphériques » soit « centraux » : soit qu'ils personnifient telle Qualité divine, qui leur confère à la fois telle perfection et telle limitation, soit qu'ils reflètent l'Etre divin lui-même, et alors ils ne font qu'un au fond : c'est l'« Esprit de Dieu », le Logos céleste, qui se polarise en Archanges et qui inspire les Prophètes.

humains jusqu'à la fin du grand cycle cosmique. Il s'agit là d'une possibilité que la perspective monothéiste exclut et qui est même caractéristique pour le Bouddhisme *Mahâyâna,* sans pour autant s'imposer à tous les Mahâyânistes, fussent-ils des saints ; les Amidistes notamment n'aspirent qu'au Paradis d*'Amitâbha,* lequel équivaut pratiquement au *Brahma- Loka* hindou et au Paradis des religions monothéistes, et lequel est considéré, non comme une « impasse céleste », si l'on peut dire, mais bien au contraire comme une virtualité du *Nirvâna*.

Nous ne pouvons passer sous silence ici un autre aspect du problème des destins d'outre-tombe ; c'est le suivant : la théologie — islamique aussi bien que chrétienne — enseigne que les animaux sont compris dans la «résurrection de la chair »[86] : mais, tandis que les hommes sont envoyés soit au Paradis soit en enfer, les animaux seront réduits à l'état de poussière, car ils sont censés n'avoir pas d' « âme immortelle » ; cette opinion se fonde sur le fait que l'Intellect ne se trouve pas actualisé chez les animaux, d'où l'absence de la faculté rationnelle et du langage. En réalité, la situation infra-humaine des animaux ne saurait signifier qu'ils n'ont pas de subjectivité soumise à la loi du *karma* et engagée dans la « roue des naissances et des morts »[87] ; cela concerne aussi, non telle plante isolée sans doute, mais les espèces végétales, dont chacune correspond à une individualité, sans que l'on puisse discerner quelles sont les limites de l'espèce et quels groupes en constituent simplement des modes.

*

* *

Nous avons distingué cinq issues posthumes de la vie humaine terrestre : le Paradis, le limbe-lotus, le purgatoire, le limbe-transmigration, l'enfer. Les trois premières issues maintiennent l'état humain ; la quatrième en fait sortir ; la cinquième le maintient pour finalement en faire sortir. Le Paradis et le lotus sont au-delà de la souffrance ; le purgatoire et l'enfer sont des états de souffrance à divers degrés ; la transmigration n'est pas forcément souffrante dans le cas des *bodhisattvas,* mais elle est mêlée de plaisir et de douleur dans les autres cas. Ou encore : il y a deux attentes du Paradis, une douce et une rigoureuse, à savoir le lotus et le purgatoire ; et il y a deux exclusions hors du Paradis, également une douce et une rigoureuse, à savoir la transmigration et l'enfer; dans ces deux cas, il y a perte de la condition humaine, soit tout de suite dans le cas de la transmigration, soit en fin de compte dans celui de l'enfer. Quant au Paradis, il est le sommet bienheureux de l'état d'homme, et il n'a pas de contraire symétrique à proprement parler, en dépit des schématisations simplificatrices à intention morale[88] ; car l'Absolu dont relève « par adoption » le Monde céleste, n'a pas d'opposé, sauf en apparence.

---

86 La mort corporelle et la séparation subséquente du corps et de l'âme sont la conséquence de la chute du premier couple humain ; situation provisoire qui sera réparée à la fin de ce cycle cosmique, sauf pour quelques êtres privilégiés — tels Hénoc, Elie, le Christ, la Vierge, — qui sont montés au Ciel avec leur corps, alors « transfiguré ».

87 Dans le Soufisme, on admet « inofficiellement » que tel animal particulièrement béni ait pu suivre son maître au Paradis, rempli qu'il était d'une *barakah* de force majeure ; ce qui, tout compte fait, n'a rien d'invraisemblable. Quant à la question de savoir s'il y a des animaux au Ciel, nous ne saurions le nier, et cela parce que le monde animal, comme le monde végétal qui constitue le «Jardin» (*Jannah*) céleste, fait partie de l'ambiance humaine naturelle ; mais les animaux paradisiaques, pas plus que les plantes du « Jardin », n'ont pas à venir du monde terrestre. Selon les théologiens musulmans, les plantes et les animaux du Ciel ont été créés sur place et pour les élus, ce qui revient à dire qu'ils sont de substance quasi angélique ; « et Dieu est plus savant ».

88 Le « vis-à-vis » cosmique inverse du Paradis est non l'enfer seulement mais aussi la transmigration, ce qui illustre la transcendance et l'indépendance du premier. Ajoutons qu'il est des ahâdîth qui attestent la disparition — ou la vacuité finale — de l'enfer ; « il y poussera du cresson », aurait dit le Prophète, et aussi, que Dieu pardonnera au dernier des pécheurs.

L’éternité n’appartient qu'à Dieu seul, avons-nous dit ; mais nous avons aussi évoqué, par allusion, le fait que ce qu’on appelle « éternité » dans le cas de l'enfer ne saurait coïncider avec ce qu'on peut appeler ainsi dans le cas du Paradis, car il n'y a pas de symétrie entre ces deux ordres, l’un se nourrissant de l'illusion cosmique et l'autre de la Proximité divine. La pérennité paradisiaque n'en est pas moins relative, et par la force des choses ; elle l’est en ce sens qu'elle débouche sur l'Apocatastase, par laquelle tous les phénomènes positifs retournent à leurs Archétypes *in Divinis ;* en quoi il ne saurait y avoir aucune perte ni aucune privation, d'abord parce que Dieu ne tient jamais moins qu'il ne promet ou qu'il ne promet jamais plus qu’il ne tient, et ensuite — ou plutôt avant tout — à cause de la Plénitude divine, laquelle ne saurait manquer de rien.

Envisagé sous ce rapport, le Paradis est réellement éternel[89] ; la fin du monde « manifesté » et « extra-principiel » n'est une cessation qu'au point de vue des limitations manifestantes, mais non à celui de la Réalité intrinsèque et totale, laquelle, au contraire, permet aux êtres de redevenir « infiniment » ce qu'ils sont dans leurs Archétypes et dans leur Essence une.

*

* *

Toutes nos précédentes considérations pourraient paraître arbitraires et imaginatives au plus haut degré à qui s'en tient à cette immense simplification qu'est la perspective scientiste, mais elles deviennent au contraire plausibles quand, d’une part on reconnaît l’autorité des diverses données traditionnelles, — et nous n’avons pas à revenir ici sur le bien-fondé de cette autorité, lequel coïncide avec la nature même de ce phénomène « naturellement surnaturel » qu'est la Tradition sous toutes ses formes, — et que, d'autre part, on sait tirer de la subjectivité humaine toutes les conséquences proches et lointaines qu'elle implique. C’est précisément cette subjectivité — mystère éblouissant d'évidence — que les philosophes modernes, y compris les plus prétentieux des psychologues, n’ont jamais saisie ni voulu saisir, et il n'y a là rien d’étonnant puisqu’elle offre la clef pour les vérités métaphysiques aussi bien que pour les expériences mystiques, les unes comme les autres exigeant tout ce que nous sommes.

« Connais-toi toi-même », disait l'inscription du temple de Delphes[90] ; c'est aussi ce qu’exprime ce *hadîth :* « Qui connaît son âme, connaît son Seigneur » ; et de même le Véda : « Tu es Cela » ; à savoir *Atmâ,* le Soi à la fois transcendant et immanent, lequel se projette en des myriades de subjectivités relatives ; soumises, elles, à des cycles aussi bien qu'à des localisations, et s'étendant de la moindre fleur jusqu'à cette Manifestation divine directe qu'est *l’Avatâra*.

---

89 Ce qu'indique d'ailleurs, en Soufisme, l’expression de « Jardin de l'Essence », *Jannat edh-Dhât* ; lequel transcende divinement les « Jardins des Qualités », *Jannât eç-Çifât.*

90 Formulée par Thalès, puis commentée par Socrate.

SYNTHÈSE ET CONCLUSION

Deux énonciations dominent et résument la pensée védantine : « Le monde est faux, *Brahma* est vrai » ; et « Tu es Cela », à savoir *Brahma* ou *Atmâ*. Perspective de transcendance dans le premier cas et perspective d'immanence dans le second.

Les deux idées rendent compte, chacune à sa place ou à sa façon, du mystère de l'Unité, l'une en exprimant l'Unicité et l'autre la Totalité ; parler de la Réalité une, c'est dire quelle est à la fois unique et totale. L'Unité est l'en-soi — ou la quiddité — du Réel absolu ; or quand nous envisageons celui-ci sous l'aspect de la Transcendance et par rapport aux contingences, il apparaît comme Unicité, car il exclut tout ce qui n'est pas lui ; et quand nous l'envisageons sous l'aspect de l'Immanence et par rapport à ses manifestations, il apparaît comme Totalité, car il inclut tout ce qui le manifeste, donc tout ce qui existe. D'une part, le Principe, qui est « objet » par rapport à notre cognition, est « au-dessus » de nous, il est transcendant ; d'autre part, le Soi, qui est « sujet » par rapport à notre existence objective, puisqu'il la « pense » ou la « projette », est « au-dedans » de nous, il est immanent. C'est dire que les phénomènes sont soit des « illusions » qui voilent la Réalité, soit au contraire — mais l'un n'exclut pas l'autre — des « manifestations » qui la dévoilent en la prolongeant au moyen d'un langage allusif et symbolique.

Certes, la Transcendance s'affirme *a priori* dans le monde objectif, tandis que l'Immanence détermine avant tout le monde subjectif ; mais ce n'est pas à dire que la Transcendance soit étrangère au monde de la subjectivité et qu'inversement il n'y ait pas d'immanence dans le monde de l'objectivité, qui nous entoure et dont nous sommes par notre aspect d'extériorité. L'Immanence concerne en effet les phénomènes objectifs du fait que ceux-ci « contiennent » une Présence divine existenciante, sans quoi ils ne sauraient subsister un seul moment ; de même et inversement, la Transcendance concerne le microcosme subjectif en ce sens que le divin Soi, essence de toute subjectivité, demeure de toute évidence transcendant par rapport au moi.

Ce ne serait nullement forcer les choses que de dire que le mystère de la Transcendance se réfère d'une certaine manière à l'Absolu, et le mystère d'immanence, à l'Infini ; car les éléments de rigueur, de discontinuité ou de séparativité relèvent incontestablement du premier de ces deux aspects divins fondamentaux, tandis que les éléments de douceur, de continuité ou d'unité relèvent du second.

La perspective de Transcendance exige que, dans l'évaluation habituelle des phénomènes, nous ne perdions de vue ni les degrés de réalité ni l'échelle des valeurs ; c'est-à-dire que notre esprit soit pétri par la conscience de la primauté du Principe, ce qui au fond est la définition même de l'intelligence. D'une manière analogue, la perspective d'immanence exige que nous ne perdions pas le contact avec notre subjectivité transpersonnelle, laquelle est le pur Intellect, qui débouche sur le divin Soi ; et elle exige également, *ipso facto,* que nous voyions quelque chose du Soi dans les phénomènes, de même que, inversement, la perspective de Transcendance exige que nous ayons conscience de l'incommensurabilité, non seulement entre le Principe et la manifestation, Dieu et le monde, mais aussi entre le Soi immanent et 1 ego.

Si le Principe transcendant prime, éteint, exclut ou annihile la manifestation, le Soi immanent, lui, au contraire attire, pénètre et réintègre le moi ; non tel moi sans doute, mais le moi comme tel c'est-à-dire l'égo- accident en tant qu'il parvient à s'incorporer d'une manière suffisante à l'égo-substance, c'est-à-dire à 1' « homme intérieur » vivant du pur Intellect et libéré de la tyrannie des illusions.

En tenant compte des affinités pour ainsi dire « typologiques », la perspective de Transcendance — laquelle coïncide *a priori* avec la vision « objective » de l'univers — implique le discernement spéculatif et, en fonction de celui-ci, une certaine contemplation intellective ; par contre, c'est à la perspective d'immanence — ou à la réalisation « subjective » — que se réfère, sous le rapport du genre, la concentration opérative et avec elle l'assimilation « cardiaque » ou mystique. De plus, nous dirons que la concentration relève *a priori* de la volonté, et le discernement, de l'intelligence ; deux facultés qui résument à leur manière tout l'homme.

Discernement et contemplation ; nous pourrions dire aussi, par analogie : certitude et sérénité. Certitude de la pensée et sérénité du mental tout d'abord, mais aussi certitude et sérénité du cœur; donc dérivant, non seulement de la vision intellectuelle du Transcendant, mais aussi de l'actualisation mystique de l'immanent. Réalisées dans le cœur, la certitude et la sérénité deviennent respectivement la foi unitive et le recueillement contemplatif et extinctif[91] ; la Vie et la Paix en Dieu et par lui ; donc l'union à Dieu.

La perspective objective, axée sur la Transcendance et le Principe, débouche nécessairement sur la perspective subjective, axée sur l'Immanence et le Soi, car l'unicité de l'objet connu exige la totalité du sujet connaissant ; on ne peut connaître Ce qui seul est, qu'avec tout ce qu'on est. Et c'est ce qui indique et prouve que la spiritualité, dans la mesure de sa profondeur et de son authenticité, ne saurait rien laisser en dehors d'elle ; quelle englobe non seulement la vérité, mais aussi la vertu et par extension l'art ; en un mot, tout ce qui est humain.

Vincit omnia veritas ; on devrait ajouter : *Vincit omnia sanctitas*. Vérité et sainteté : toutes les valeurs sont dans ces deux termes ; tout ce que nous devons aimer et tout ce que nous devons être.

---

91 La foi, non dans le sens de la simple croyance religieuse ni du pieux effort de croire, mais dans le sens d'une assimilation quasi existentielle — et illuminée ab intra — de la certitude doctrinale. On pourrait dire également que le recueillement est intimement en rapport avec le sens du sacré, comme la sérénité de son côté résulte du sens du Transcendant.